Beiträge zur indischen Kulturgeschi...

Richard Garbe

Beiträge

zur indischen Kulturgeschichte.

Beiträge

zur

indischen Kulturgeschichte

von

Richard Garbe.

Berlin.
Verlag von Gebrüder Paetel.
1903.

Vorwort.

Diese Aufsätze sind schon zum größten Teil in Zeitschriften veröffentlicht worden und erscheinen hier aufs neue in vielfach verbesserter Gestalt. Sie behandeln Stoffe von allgemeinerem Interesse in einer Darstellung, die für jeden verständlich sein soll, der eine höhere Ausbildung genossen hat.

Die Erforscher eines fremden Kulturlebens sind nicht selten von der Neigung beherrscht, den Gegenstand ihres Studiums in einem möglichst günstigen Lichte darzustellen, aus Literatur und Geschichte das Große und Schöne herauszuheben und das Abstoßende zu unterdrücken oder wenigstens abzumildern. Es ist das eine natürliche und begreifliche Neigung, gegen die aber doch jeder ankämpfen muß, der es als Aufgabe der Wissenschaft ansieht, nicht nur überall die volle Wahrheit zu ermitteln, sondern auch in weiteren Kreisen richtige Vorstellungen über das von ihm durchforschte Wissensgebiet zu verbreiten.

Freilich ist der Fachmann, der die Schäden eines Volkstums darstellt, wie sie sind, dem Vorwurf ausgesetzt, daß es ihm an Enthusiasmus für sein Forschungsgebiet fehle. Aber das darf ihn nicht beirren, und ein

solcher Vorwurf ist auch durchaus unberechtigt; denn ein sozialer Organismus wird durch seine Krankheiten nicht uninteressanter oder des Studiums unwerter. Deshalb will ich mich auch nicht weiter rechtfertigen oder entschuldigen, wenn in diesem Buche neben großartigen und erhabenen Dingen einige Erscheinungen behandelt sind, die gar nicht anmutig und erfreulich, wohl aber für die indische Kulturentwicklung sehr charakteristisch sind.

Zur Einführung in das Studium der indischen Kulturgeschichte ist Leopold von Schroeders „Indiens Literatur und Cultur" (Leipzig 1887) zu empfehlen. Aber erschöpfend ist in dem trefflichen Werke das große Gebiet nicht behandelt; der Verfasser hat allerlei interessante Stoffe teils nur kurz berührt teils ganz beiseite gelassen, meist wohl mit Absicht, da er durch die Anlage seines Buches zur Einhaltung bestimmter Grenzen genötigt war. Deshalb wird neben diesem Werke noch für manche Aufsätze zur indischen Kulturgeschichte von der Art der hier veröffentlichten Platz sein.

Tübingen, im Februar 1903.

R. Garbe.

Inhalt.

Anm. In indischen Worten sind e und o stets lange Vokale, s ist scharf wie unser ß auszusprechen.

1. Die Weisheit des Brahmanen oder des Kriegers?

In jedem Staatswesen muß die Herrschaft einer einzelnen Volksklasse zu einer größeren oder geringeren Übervorteilung der andern Stände führen; unter allen einseitig ausgebildeten Regierungsformen aber ist die Priesterherrschaft die schlechteste; denn der Priesterstand opfert rücksichtsloser als die übrigen Klassen das Wohl des Volkes der Befriedigung seiner Standesinteressen auf. Das hat uns die Weltgeschichte zur Genüge gelehrt, aber vielleicht nirgends deutlicher, als in dem Lande, in dem das Priestertum zu einer Machtstellung gelangt ist, wie sie von ihm auf Erden nicht wieder erreicht worden ist — in Indien.

Schon in den frühesten Zeiten des indischen Altertums, die wir aus den Liedern des Rigveda erschließen, treten uns Priester entgegen, die den Anspruch erheben durften, die Opfer in einer den Göttern ganz besonders wohlgefälligen Weise darzubringen, und die um dieser Fähigkeit willen zu Ehren, Reichtum und Einfluß gelangten. In diese älteste Periode der indischen Geschichte hinein lassen sich gleichfalls die Anfänge der indischen Kastenbildung verfolgen, die im wesentlichen ein Produkt priesterlicher Selbstsucht ist und bis auf den heutigen Tag wie ein Alp auf dem indischen Volke lastet. Die

1*

Konsolidierung des Priesterstandes zu einer geschlossenen bevorrechtigten Gemeinschaft jedoch erfolgte ebenso wie die eigentliche Ausbildung des Kastenwesens erst in der Zeit, die durch die zweite Periode der altindischen Literatur repräsentiert wird, d. h. durch die Yadschur-Veden oder die Veden der Opfersprüche und durch die Literaturgattungen der Brâhmanas und Sûtras, welche beide das Opferzeremoniell darstellen, die ersteren mit, die letzteren ohne theologische Erklärung. Diese Werke enthalten das Material, durch das uns die Entstehung der indischen Hierarchie und der Kastenordnung anschaulich vor Augen geführt wird; freilich muß man oft dabei zwischen den Zeilen zu lesen verstehen. Der beste Kenner dieser umfangreichen Literatur, der unlängst dahingeschiedene Meister der Indologie, Professor Albrecht Weber, hat in dem zehnten Bande der von ihm herausgegebenen Indischen Studien seine auf diesen Gegenstand bezüglichen und im folgenden von mir benutzten Sammlungen in einem höchst dankenswerten Aufsatz veröffentlicht unter dem Titel „Collectanea über die Kastenverhältnisse in den Brahmana und Sutra“.

Mit wahrhaft verblüffender Offenheit erheben die Brahmanen in diesen Werken ihre Ansprüche. An zahlreichen Stellen erklären sie sich — um das Gravierendste gleich zu Anfang zu erwähnen — für auf Erden wandelnde leibhaftige Götter. „Es gibt zwei Arten von Göttern“, heißt es: „die eigentlichen Götter und die gelehrten Brahmanen, die den Veda hersagen“; „der Brahmane stellt alle Gottheiten dar“, ja, „er ist der Gott der Götter“, — wohl ein einzig in seiner Art dastehender Fall, daß geistliche Anmaßung sich zu solchen Ansprüchen verstiegen hat. Befremden kann es uns

hiernach nicht mehr, daß die Brahmanen als irdische Götter sich hoch über das Königtum und den Adel erhaben dünkten; eher dürfte es überraschend erscheinen, daß die Könige und Krieger den Brahmanen den ersten Rang im Staatswesen eingeräumt haben. Tatsächlich aber haben sie es getan und es ohne Einschränkung tun müssen. Aus dunklen Sagen des großen indischen Epos können wir entnehmen, daß um den Vorrang blutige Kämpfe geführt sind, in denen der Adel unterlag; diese epischen Sagen sind somit für uns eine wichtige Ergänzung der Quellen, mit denen wir uns eben beschäftigen.

Wenn dieser Kampf, den die Brahmanen vermutlich das eigentliche Volk für sich haben auskämpfen lassen, daher abgeleitet wird, daß die Krieger den Priestern die Schätze geraubt, die diese durch die Vollziehung der Opfer erworben hatten — das Nähere ist in Lassens Indischer Altertumskunde, zweite Auflage, I. 711 zu finden, — so ist dieser Zug der Sage von so hoher Wahrscheinlichkeit, daß wir ihn kaum für erfunden halten dürfen, zumal wenn wir die gleich näher zu beleuchtenden Verhältnisse jener Zeit in Betracht ziehen. Es wäre das also wohl in der Weltgeschichte der erste Versuch einer Säkularisation, der den damaligen Machthabern schlecht genug bekommen ist.

Eine hierarchische Konzentration haben die Brahmanen ebenso wenig wie geistliche Rangstufen begründet, auch persönlich an der Staatsverwaltung nur insoweit Anteil haben wollen, als der König verpflichtet war, einen Brahmanen als Purohita, als Hauspriester anzustellen, der als solcher zugleich das Amt des ersten Ministers bekleidete. Wenn sie es trotzdem vortrefflich verstanden haben, den Adel und das ganze Volk in

ihrem Bann zu halten, so galt ihnen als Hauptmittel dazu das höhere Wissen, dessen sie sich rühmten, vor allen Dingen die Opferkunst; denn mit dem Opfer war, wenn es richtig vollzogen wurde, in jenen Zeiten von den Göttern die Erfüllung aller Wünsche zu erzwingen. Für ein kunstgerecht dargebrachtes Opfer, das Wochen, Monate, ja Jahre in Anspruch nehmen konnte, verlangten die Brahmanen natürlich anständige Bezahlung. Zehntausend Rinder sind als Opferlohn für eine bestimmte Zeremonie vorgeschrieben, für eine andere hunderttausend, und ein jüngerer Rituallehrer fordert gar für dieselbe Handlung zweihundertundvierzigtausend. Und doch ist damit noch nicht der Gipfel der priesterlichen Habgier erreicht, die in diesen Texten — um einen treffenden Ausdruck Webers zu gebrauchen — wahre Orgien feiert. Wenn man sich durch die endlose Beschreibung einer Zeremonie hindurchgearbeitet hat, kann man am Schluß die Bemerkung lesen, daß das ganze Opfer keinen Erfolg hat, wenn nicht der Opferlohn zur Befriedigung der Priester gezahlt wird. Und „damit nicht etwa — um modern zu reden — durch die Konkurrenz der Preis gedrückt, der Markt verschlechtert werde, war es Regel, daß niemand einen von einem Andern zurückgewiesenen Opferlohn annehmen durfte“ (Weber, S. 54 der oben zitierten Abhandlung).

Das für uns so ermüdende und öde Opferritual — das einzige literarische Erzeugnis dieser geistesarmen Jahrhunderte vor dem Erwachen der philosophischen Spekulation — hat gerade deshalb für uns so hohe kulturhistorische Bedeutung, weil es uns die moralische Verworfenheit der Brahmanen im klarsten Lichte zeigt. Bis zu welchem Grade sexuelle Ausschweifungen üblich

gewesen sein müssen, geht daraus hervor, daß während einer für ganz besonders heilig erachteten Zeremonie dem Priester als besondere Observanz auferlegt ist, den Ehebruch mit der Frau eines Andern zu vermeiden! Wer aber nicht imstande ist, solche Enthaltsamkeit während der Dauer der heiligen Handlung zu üben, entsühnt sich von aller Schuld durch eine Opfergabe aus geronnener Milch an Varuna und Mitra!

Ein lehrreiches Seitenstück zu dieser Nachsicht, welche die Brahmanen gegen ihre eigenen Schwächen übten, liefern die zahlreichen Stellen in den Ritualwerken, an denen dem fungierenden Priester ganz harmlos beschrieben wird, wie er beim Opfer zu verfahren habe, wenn er dem Manne, der ihn anstellt und reich bezahlt, diesen oder jenen Schaden zufügen will; in welcher Weise er von der vorgeschriebenen Technik abweichen soll, wenn er seinen Brotherrn seines Gesichts, seines Gehörs, seiner Kinder, seines Besitztums oder seiner Macht berauben will! Das Vertrauen, das man sich unter diesen Umständen einander entgegenbrachte, wird denn auch vortrefflich durch eine Zeremonie illustriert, deren Einführung vor dem Beginn eines Opfers man allmählich für notwendig erachtete, eine feierliche Schwurhandlung nämlich, bei der sich die Opferpriester und der Opferveranstalter gegenseitig verpflichteten, einander während der Dauer der heiligen Handlung keinen wissentlichen Schaden zuzufügen. Nach diesen Proben werden uns die sonderbaren Rechtsbegriffe nicht mehr überraschen, welche die Brahmanen in dieser Zeit zum Ausdruck gebracht haben. „Anderer Todschlag als die Tötung eines Brahmanen ist kein wirklicher Todschlag“, und „ein Schiedsrichter hat stets dem Brahmanen, nicht seinem Gegner, der kein Brahmane

ist, Recht zu geben"; solche und ähnliche Dinge sind in den Ritualtexten mit anerkennenswerter Unverfrorenheit ausgesprochen.

Daß auch die gleichzeitig entwickelte Kastenordnung hauptsächlich dazu diente, Macht und Einfluß der Priester zu stärken, liegt auf der Hand; denn wenn in dem Gemeinwesen die einzelnen Stände scharf von einander geschieden sind, so gelingt es dem Priester am leichtesten, je nach Bedarf den einen Faktor gegen den andern auszuspielen. Auf die Brahmanen folgten als zweite Kaste die Kschatriyas (wörtlich die Herrschenden, d. h. Könige, Adel, Krieger), als dritte die Vaischyas (das eigentliche Volk, Ackerbauer, Handel- und Gewerbetreibende), während die unterworfene nicht-arische Urbevölkerung des Landes als Schûdras oder Knechte, ohne Anteil an bürgerlichen und religiösen Rechten, ihre göttliche Bestimmung erfüllen mußten, den arischen Kasten und namentlich den Brahmanen zu dienen. „Der Schûdra ist der Andern Diener, nach Belieben hinauszuwerfen und zu töten"; das ist die humane Anschauung, die von den Brahmanen der eingesessenen Bevölkerung gegenüber zur Geltung gebracht wurde.

Mit einer solchen Ordnung der Dinge, wie sie uns in den altindischen Ritualtexten entgegentritt, hätte der Priesterstand sich füglich begnügen können. Die Brahmanen haben es nicht getan; sie haben unverdrossen weiter gearbeitet, um sich neue Vorteile zu verschaffen und um die starren ständischen Unterschiede bis zu den grauenhaftesten Konsequenzen zu verschärfen. Das Resultat liegt uns in geschlossener Form in dem berühmten Gesetzbuch des Manu vor, das wir noch nicht imstande sind genau zu datieren, das aber etwa um den Beginn unserer Zeit-

rechnung entstanden sein muß. Die Zustände, die ich im folgenden kurz skizzieren will, haben sich also in den letzten vorchristlichen Jahrhunderten entwickelt. Wenn nun auch mancherlei unter den Bestimmungen des genannten Gesetzbuches gewiß nur brahmanische Theorie geblieben sein wird, ohne sich in die Praxis umzusetzen, so bleibt doch noch genug übrig, um die gesellschaftlichen Zustände dieser Zeit in einem höchst unerfreulichen Lichte erscheinen zu lassen; und weit werden sie in Wirklichkeit nicht hinter dem priesterlichen Ideal zurückgeblieben sein. Köppen hat in dem einleitenden Kapitel seines Werkes über den Buddhismus die sozialen Verhältnisse, die Manus Gesetzbuch uns erkennen läßt, scharf aber gerecht beurteilt, nur mit einem Irrtum, der durch die damalige Überschätzung des Alters dieses Gesetzbuches bedingt war; Köppen verlegt nämlich die Entwicklung, um die es sich hier handelt, in die vorbuddhistische Zeit, während dieselbe in der Tat erst nach Buddha vor sich gegangen ist. Auch L. v. Schröder bietet in seinem Werke „Indiens Literatur und Cultur" in der neunundzwanzigsten Vorlesung eine geschickte Gruppierung des hierher gehörigen Materials.

Daß im Laufe der Jahrhunderte der Anspruch der Brahmanen auf göttliche Würde nicht geringer geworden war, lehren uns verschiedene Stellen des Gesetzbuches: „Die Brahmanen sind zu jeder Zeit zu verehren; denn sie sind die höchste Gottheit," ja, „schon durch seine Abstammung ist der Brahmane eine Gottheit selbst für die Götter."

Von größerem praktischen Werte als diese Anerkennung werden die zahlreichen Bevorzugungen vor dem Gesetz für die Brahmanen gewesen sein. Sie waren

unter allen Umständen steuerfrei, „selbst wenn der König dabei verhungern sollte.“ Auch für die schwersten Verbrechen durften sie nicht hingerichtet, gezüchtigt oder durch Konfiszierung des Vermögens bestraft werden, während das Strafgesetz für die anderen Kasten und insbesondere für die Schûdras ein recht hartes war. Die Strafen steigerten sich proportional, je niedriger die Kaste des Schuldigen war, und ebenso erhöhten sich die Bußen für Beleidigungen im Verhältnis zu der Höhe der Kaste des Beleidigten. Der Geldverleiher durfte von einem Brahmanen (monatlich) zwei, von einem Kschatriya drei, von einem Vaischya vier und von einem Schûdra fünf Prozent Zinsen nehmen. Und so zeigt sich in allen Bestimmungen, wie gut die Brahmanen es verstanden haben, ihren Vorteil zu wahren. Der Schûdra war ihnen gegenüber nach unserem Gesetzbuch vollständig rechtlos. „Der Brahmane darf ihn ganz als seinen Sklaven betrachten und ist daher auch befugt, ihm sein Eigentum wegzunehmen; denn der Besitz des Sklaven gehört seinem Herrn. — Der Schûdra soll, auch wenn er dazu in der Lage ist, keine Reichtümer erwerben; denn dies beleidigt den Brahmanen!“ (Schröder S. 421.)

Alle diese Dinge aber sind verhältnismäßig harmlos den Satzungen gegenüber, durch welche die Brahmanen zahllose menschliche Wesen zu dem elendesten Leben verurteilten, Menschen, die keine andere Schuld auf sich geladen hatten, als daß ihre Abstammung nicht dem priesterlichen Schema entsprach. In früherer Zeit war es den Angehörigen der drei arischen Kasten erlaubt gewesen, wenn sie als erste Frau ein Mädchen der gleichen Kaste geheiratet, daneben noch Frauen aus den niederen Kasten zu nehmen; und den Kindern der letzteren haftete darum

kein Makel an: der Sohn eines Brahmanen und einer Vaischya- oder gar Schûdrafrau war unter diesen Umständen ein Brahmane. Das ist nun nach dem Gesetzbuch des Manu nicht mehr der Fall. Die Kinder von Eltern ungleicher Kaste nehmen weder den Rang des Vaters noch den der Mutter ein, sondern sie bilden eine Mischkaste und finden die Art ihrer Beschäftigung in ganz bestimmter Weise in dem brahmanischen Gesetz vorgeschrieben. Nach dieser Theorie entstand eine große Zahl von Mischkasten, die alle mehr oder weniger verachtet waren. Nun wurde aber die gesellschaftliche Stellung vieler dieser Mischkasten noch durch einen absurden Lehrsatz verschlechtert, der die indische Menschenwelt auf die Stufe von Gras und Kraut herabwürdigte. Guter Same in schlechtem Boden trägt zwar geringere Frucht als in gutem Boden, aber immerhin ist das Erzeugnis noch ein erträgliches. Der Same des Unkrautes jedoch in gutem Boden bewirkt das Erstarken und Wuchern des Unkrautes. Mit einer Frau aus einer höheren Kaste erzeugt deshalb ein Mann nach brahmanischer Anschauung Kinder, die ihrem Werte nach tiefer stehen als er selbst. Das niedrigste und verabscheuungswürdigste menschliche Wesen auf Erden ist demnach das Kind eines Schûdra und einer Brahmanenfrau. Wenn schon das Los des Schûdra ein hartes und trauriges war, so spottet das Elend des unglücklichen, aus solcher Verbindung hervorgegangenen Geschöpfes, des Tschandâla, jeder Beschreibung.

„Fern von den Wohnsitzen anderer Menschen soll er hausen, Zeichen an sich tragend, durch die ihn jeder erkennen und meiden kann; denn die Berührung mit ihm verunreinigt. Nur bei Tage darf er in die Dörfer kommen, damit man ihm ausweichen kann. Er soll nur

gemeine Tiere wie Hunde und Esel besitzen, nur aus zerbrochenem Geschirr essen, sich nur in die Gewänder von Toten kleiden u. dgl. Sie sollen Dienste als Henker verrichten, Jedermann soll sie meiden. Es ist Verachtung, Jammer und Elend in höchster Potenz, die der stolze Brahmane über diese Elenden verhängt.“ (Schröder S. 423, 424.)

Aber dieses, alle Menschenwürde vernichtende Schema des Brahmanen hat naturgemäß noch bei dem Tschandâla kein Ende; denn dessen Nachkommenschaft muß, wenn er auch nur eine Schûdrafrau sein eigen nennt, wiederum tiefer stehen, als er selbst. Und so sind denn wirklich eine ganze Zahl verabscheuter Mischkasten — oder vielmehr kastenloser Volksschichten — entstanden, eine immer verachteter als die andere und selbst sich gegenseitig wieder verachtend. Die meisten Arten dieser Outcasts sind mit dem Namen indischer Aboriginerstämme benannt, also mit besonders verachteten Volksstämmen in eine Kategorie geworfen und in der gleichen Weise wie jene jeder Möglichkeit eines menschenwürdigen Daseins beraubt. Mag nun auch dies und jenes über die Entstehung der Mischkasten Gesagte nur ein Ausfluß brahmanischer Systematisierungssucht sein, so ist uns doch das faktische Vorhandensein solcher von dem Priestertum zu tierischem Dasein verdammter Volksklassen in Indien zur Genüge durch fremde Beobachter bestätigt.

Daß in der Neuzeit die Zerklüftung des Volkes einen rapiden Fortschritt gemacht hat und noch heutzutage macht — ich verweise wegen dieser Verhältnisse auf den letzten Aufsatz in diesem Buche — ist wenigstens mittelbar auch dem Einfluß der Brahmanen zur Last zu legen; denn dieser traurige Zustand ist nur eine Folge und

Weiterentwickelung der einstmals von den Brahmanen begründeten sozialen Ordnung.

Ich kann es hier nicht als meine Aufgabe betrachten, das Sündenregister der Brahmanen vollständig aufzustellen; ich habe nur so viel anführen wollen, um dem Leser keinen Zweifel über die Art und Weise zu lassen, wie der indische Priesterstand für das Glück seines Volkes gesorgt hat. Man wird nun im Allgemeinen geneigt sein, die Selbstsucht und Rücksichtslosigkeit der Brahmanen zwar streng zu verurteilen, daneben aber doch mit Bewunderung anzuerkennen, was die Brahmanen an geistiger Arbeit geleistet haben; man wird ihnen viel verzeihen um der tiefsinnigen Gedanken willen, mit denen sie ihr Land und die ganze Welt bereichert haben; ist es doch die „Weisheit des Brahmanen", die dem Worte Indien einen Klang verliehen hat, der noch heute in den Herzen aller forttönt, denen das Ringen um die höchste Wahrheit als die wichtigste Erscheinung in dem Kulturleben der Menschheit gilt. Wie nun aber, wenn sich nachweisen läßt, daß die tiefste Weisheit des Brahmanen, die Lehre von dem All-Einen, die selbst auf das Geistesleben unserer Zeit einen unverkennbaren Einfluß ausübt, gar nicht im Kreise der Brahmanen ihren Ursprung genommen hat? Schnellt dann die Wage, in der der indische Priesterstand gewogen wird, nicht bedenklich in die Höhe?

Ehe ich auf diese kulturhistorisch hochwichtige Frage näher eingehe, muß ich kurz die Zeit charakterisieren, in der uns die Gedanken, von denen ich hier spreche, entgegentreten.

Jahrhunderte hindurch waren von den Brahmanen unermüdlich Opfer auf Opfer erdacht, symbolische Erklärungen auf Erklärungen gehäuft, die nur zu deutlich

den Stempel priesterlicher Aberweisheit an sich tragen. Mit einem Male treten höhere Gedanken auf; zwar wird das traditionelle Wissen und die Vollziehung der Opfer nicht verworfen, aber der Geist fühlt sich nicht mehr wie früher durch die Mysterien des Opferplatzes befriedigt, sondern strebt höheren und edleren Zielen zu. Ein leidenschaftliches Verlangen, das Rätsel der Welt zu verstehen und das eigene Selbst im Verhältnis zum Weltganzen zu begreifen, macht sich geltend und beherrscht die Gemüter. Die Zeit des tiefsten geistigen Niedergangs wird abgelöst von einer hochgeistigen Zeit, die ganz erfüllt ist von der Frage nach dem Ewig-Einen, das hinter den wechselvollen Erscheinungen ruht und das man in der Tiefe des eigenen Wesens wiederfindet. Es ist das Zeitalter der Upanischaden, jener berühmten Werke, die sofort bei ihrem Bekanntwerden in Europa die größten Denker des Abendlandes mit Bewunderung und Begeisterung erfüllten. Ich spreche hier nur von den älteren Upanischaden, die etwa der Zeit vom achten bis zum sechsten Jahrhundert v. Chr. entstammen, nicht von der großen Masse der gleichnamigen, aber nicht gleichwertigen Schriften — an Zahl sind es weit über zweihundert —, deren Entstehung bis spät in die nachchristliche Zeit hineinreicht. In den älteren Upanischaden hat das Ringen nach der Erkenntnis einen in seiner Art einzigen Ausdruck gefunden; und deshalb muß es mit Freuden begrüßt werden, daß die wichtigsten von ihnen jetzt in trefflichen genauen Übersetzungen aus der Feder des berühmten Seniors der Indologen, Otto Böhtlingks, vorliegen, und daß Paul Deussen nicht weniger als sechzig Upanischaden übersetzt und mit lehrreichen Einleitungen versehen hat (Leipzig 1897). Wohl begegnen uns in diesen Upani-

schaden manche Spekulationen, über die wir verwundert den Kopf schütteln, aber die Betrachtung kehrt immer wieder zurück zu dem Brahman, — der Weltseele, dem Absoluten oder dem Dinge an sich, wie man nun das inhaltschwere Wort übersetzen mag; und immer gipfelt sie in dem Gedanken, daß der Atman, das innere Selbst des Menschen, nichts anderes ist als das ewige unendliche Brahman. Ein wunderbarer Schwung belebt an solchen Stellen die Sprache der Upanischaden und legt Zeugnis ab von der gehobenen Stimmung, in der die Denker jener Zeit sich bemühten, das große Geheimnis zu verkünden. Immer neue Wendungen, Bilder und Gleichnisse werden gesucht, um das mit Worten nicht zu Beschreibende doch in Worte zu fassen. So heißt es z. B. in der ehrwürdigen Brihadâranyaka Upanischad: „Der in der Erde weilt, aber von der Erde verschieden ist, von dem die Erde nichts weiß, dessen Körper die Erde ist, der die treibende Kraft in der Erde ist, das ist dein Selbst, der innere unsterbliche Lenker." Mit den gleichen Worten wird dann dasselbe vom Wasser, Feuer, Äther, Wind, von Sonne, Mond und Sternen, von den Weltgegenden, von Donner und Blitz, von allen Welten, allen Wesen und noch von mancherlei anderen Dingen ausgesagt; und dann schließt das Kapitel mit den Worten: „Der ungesehen sieht, ungehört hört, ungedacht denkt, unerkannt erkennt, neben dem es nichts anderes gibt, das da sieht, hört, denkt, erkennt, das ist dein Selbst, der innere unsterbliche Lenker. Alles andere ist leidvoll." Und gleich darauf tritt in dieser berühmten Upanischad eine wissensdurstige Frau auf, Gârgî Vâtschaknavî mit Namen, und fragt den weisen Yâdnjavalkya (nach Schröders Übersetzung mit einigen

Auslassungen): „Was über dem Himmel, was unter der Erde und was zwischen Himmel und Erde befindlich, was da war, was da ist und was da sein wird, worin ist das eingewebt und verwebt (d. h. worin lebt und webt das?)" Yâdnjavalkya antwortet ausweichend oder um das geistige Vermögen der Gârgî zu prüfen: „In dem Äther." Aber Gârgî weiß, daß damit nicht die letzte Erkenntnis erreicht ist, und fragt: „Worin aber ist der Äther eingewebt und verwebt?" Und Yâdnjavalkya spricht: „Das, o Gârgî, nennen die Brahmanen das Unvergängliche, das weder groß noch klein, weder kurz noch lang, ohne Verbindung, ohne Berührung, ohne Auge, ohne Ohr, ohne Stimme, ohne Atem, ohne Antlitz und ohne Namen ist. In dieses Unvergänglichen Gewalt stehen Himmel und Erde, Sonne und Mond, Tage und Nächte festgehalten; in dieses Unvergänglichen Gewalt, o Gârgî, strömen die einen Flüsse nach Osten, die anderen nach Westen und in welche Himmelsgegend immer es sei. Wer aus dieser Welt scheidet, o Gârgî, ohne dieses Unvergängliche erkannt zu haben, der ist beklagenswert."

In der Tschândogya Upanischad, einem nicht minder wichtigen Werke, wird dieselbe Weisheit von einem Manne, Namens Uddâlaka, seinem Sohne Schvetaketu in mannigfachen Gleichnissen gelehrt. Wir finden die Beiden vor einem Nyagrodha-Baum stehen, jener Spezies des Feigenbaums, die immer und immer wieder von ihren Zweigen aus Wurzeln zur Erde senkt, so daß neue Stämme entstehen, bis im Laufe der Zeit der eine Baum einer grünen vielsäuligen Halle gleich wird, die Hunderten und selbst Tausenden von Menschen Schatten gewähren kann. Und vor einem solchen Baume, dem schönsten Sinnbilde der sich selbst immer wieder verjüngenden Naturkraft,

entspinnt sich zwischen Vater und Sohn das folgende Zwiegespräch:

„Hole mir dort von dem Nyagrodha-Baume eine Frucht.“

„Hier ist sie, Ehrwürdiger.“

„Spalte sie.“

„Sie ist gespalten, Ehrwürdiger.“

„Was siehest du darin?“

„Ich sehe hier, o Ehrwürdiger, ganz kleine Kerne.“

„Spalte einen von ihnen.“

„Er ist gespalten, Ehrwürdiger.“

„Was siehest du darin?“

„Gar nichts, o Ehrwürdiger.“

Da sprach der Vater: „Das Feine, das du nicht wahrnimmst, o Teurer, aus diesem Feinen fürwahr ist dieser große Nyagrodha-Baum entstanden. Glaube, o Teurer, was dieses Feine ist, dessen Wesens ist dieses Weltall, das ist das (einzig wahrhaft) Reale, das ist die Weltseele, das bist du, o Schvetaketu.“

Dieser ewige Grund alles Seins, den ein Jeder in sich selbst trägt, das absolute geistige Sein, die alles treibende Kraft war also als die einzige Realität erkannt. Die ganze wandelbare Mannigfaltigkeit der Erscheinungswelt dagegen ist ein Trugbild, ein Blendwerk (Mâyâ), ein Gebilde des Nichtwissens. Man sieht, es ist der konsequenteste Monismus, der hier in den Upanischaden gelehrt wird. Ihn zum ersten Male in der Welt verkündet zu haben, ist ein Verdienst, das kaum hoch genug angeschlagen werden kann. Ob nun aber den Brahmanen dieses Verdienst gebührt oder ob es ihnen mit Unrecht zugeschrieben wird, das ist die Frage, zu deren Beantwortung diese Zeilen dienen sollen.

Zunächst sei bemerkt, daß im engeren Kreise der Fachmänner, von Weber, Max Müller, Regnaud, Bhandarkar und anderen schon seit längerer Zeit auf die Spuren hingewiesen ist, die dafür sprechen, daß ein anderer Faktor des indischen Volkslebens für die Entstehung der monistischen Lehre der älteren Upanischaden von maßgebendem Einfluß war. Am deutlichsten finde ich diesen Gedanken ausgesprochen von Deussen in seinem „System des Vedânta“, S. 18, 19: „Zahlreiche Anzeichen weisen darauf hin, daß die eigentliche Pflegerin dieser Gedanken ursprünglich nicht sowohl die am Zeremoniell ersättigte Priesterkaste, als vielmehr die der Kschatriyas gewesen ist: immer und immer wieder begegnen wir in den Upanischads der Situation, daß der Brahmane den Kschatriya um Belehrung bittet, welche dieser, nach allerlei Betrachtungen über die Ungehörigkeit eines solchen Verfahrens, demselben erteilt.“*) Näher ausgeführt und in das rechte Licht gesetzt aber ist dieser Gedanke noch nicht; und doch verdient er meiner Meinung nach eher, als manches andere, denen, die sich für Indien und indische Kulturgeschichte interessieren, in seiner ganzen weittragenden Bedeutung vorgeführt zu werden.

In dem zweiten Buche der Brihadâranyaka Upanischad, aus der ich oben bereits zwei Proben angeführt habe, findet sich die folgende Erzählung, von der eine andere, nur wenig abweichende Version im vierten Buche der Kauschîtaki Upanischad enthalten ist.

Der stolze und gelehrte Brahmane Bâlâki Gârgya kommt auf seiner Wanderung zu Adschâtaschatru, dem

---

*) Vgl. jetzt auch Deussens Allgemeine Geschichte der Philosophie I. 166; II. 17 ff.

Fürsten von Benares, und sagt zu ihm: „Ich will dir das Brahman verkünden.“ Der König ist hocherfreut und verspricht, ihn reich dafür zu belohnen, mit tausend Kühen. Und nun beginnt der Brahmane seine Weisheit vorzutragen: „Den Geist (d. h. die Kraft) in der Sonne verehre ich als das Brahman;“ aber der König unterbricht ihn und sagt, das wisse er wohl, davon solle er mit ihm nicht reden. Da spricht der Brahmane von dem Geiste im Monde, im Blitze, im Äther, im Winde, im Feuer, im Wasser, in den Weltgegenden; aber alles das weist der König als ihm wohlbekannt zurück. Und auch was Gârgya noch weiter vorbringt, ist dem König nichts Neues. Da, heißt es, verstummte der Brahmane. Adschâtaschatru aber fragte ihn: „Ist das alles?“ und Gârgya antwortete: „Ja, das ist alles.“ „Mit diesem Wenigen,“ rief da der König aus, „ist das Brahman nicht erkannt,“ worauf Gârgya erklärt, so wolle er denn als Schüler bei dem König in die Lehre treten. Darauf erwidert Adschâtaschatru: „Es widerspricht der natürlichen Ordnung, daß ein Brahmane bei einem Krieger in die Lehre tritt und erwartet, daß dieser ihm das Brahman verkünden werde; aber ich will es dich doch erkennen lehren.“ Da nahm der König den Brahmanen bei der Hand und führte ihn zu einem schlafenden Manne. Der König rief diesen an; doch er erhob sich nicht. Als aber Adschâtaschatru ihn mit der Hand berührte, da stand er auf. Nun fragte der König den Brahmanen: „So lange dieser Mann schlief, wo war da sein aus Erkenntnis bestehender Geist, und woher ist er jetzt wiedergekommen?“ Gârgya aber wußte nichts darüber zu sagen. Und nun erklärte ihm Adschâtaschatru, wie der Geist oder das Selbst des Entschlummerten im Traume umherschweift,

wie ihm alle Stätten gehören und er nach Belieben bald ein großer König, bald ein großer Brahmane ist; wie es dann aber noch einen höheren, glücklicheren Zustand gibt, wenn man nämlich in traumlosen Tiefschlaf versunken ist und von nichts mehr ein Bewußtsein hat. Das ist der Zustand, in dem das Selbst des Menschen, unberührt von der Welt der Erscheinungen, in seinem wahren Wesen ruht, in dem es keinen Unterschied gibt zwischen dem Âtman und dem Brahman.

Vielleicht noch bedeutsamer als diese Erzählung ist eine andere, die sowohl in dem fünften Buche der Tschândogya Upanischad wie im sechsten Buche der Brihadâranyaka Upanischad berichtet wird:

Der junge Brahmane Schvetaketu kommt zu einer Versammlung, und hier fragt ihn der Fürst Pravâhana Dschaivali: „Junger Mann, hat dich dein Vater unterwiesen?“ — „Ja wohl, Herr!“ — „Weißt du also“, fragt der Fürst weiter, „wohin die Geschöpfe von hier gehen, wenn sie abscheiden? Weißt du, wie sie wieder hierher zurückkehren?“ Und noch drei andere Fragen legt er dem Brahmanenjüngling vor, der beschämt bekennen muß, daß er von allem diesem nichts wisse. Und so kehrt Schvetaketu niedergeschlagen zu seinem Vater zurück, der hier mit dem Gentilnamen Gautama benannt ist, und macht ihm Vorwürfe: „Obwohl du mich nicht unterwiesen, hast du mir doch gesagt, daß du mich unterwiesen habest. Fünf Fragen hat ein einfacher Fürst an mich gerichtet, und ich habe keine einzige von ihnen zu beantworten vermocht.“ Darauf erwiderte der Vater: „Du kennst mich zur Genüge, mein Sohn, um zu wissen, daß ich dir alles gesagt habe, was ich weiß. Komm, wir wollen beide gehen und bei dem Fürsten in die Lehre

treten." Der Fürst empfängt den alten Brahmanen nun mit allen Ehren und gestattet ihm, sich ein Geschenk zu erbitten. Aber Gautama weist alles irdische Gut zurück, Gold, Kühe und Pferde, Sklavinnen und Gewänder, und verlangt von dem Fürsten die Antwort auf die Fragen, die dieser an seinen Sohn gerichtet hatte: „Ich begebe mich zu dem Verehrten in die Lehre." Nachdem Pravâhana sich zuerst ablehnend verhalten, läßt er sich doch herbei, den Wunsch des Brahmanen zu erfüllen, und sagt, daß niemand in allen Welten außer dem Kriegerstande über diese Dinge Aufklärung zu geben wisse (Tschând. Up. 5, 3, 7). Bezeichnend genug sind auch die folgenden Worte: „Mögest weder du, o Gautama, noch deine Vorväter so an uns gesündigt haben, daß dieses Wissen bis jetzt bei keinem Brahmanen seine Wohnung aufschlug. Dir aber werde ich es mitteilen; denn wer könnte dich abweisen, der du in dieser Weise bittest?" (Brihadâr. Up. 6, 2, 8). Und nun offenbart der König dem Brahmanen alles, was er weiß.

Dieselbe Geschichte findet sich auch den Hauptzügen nach im Eingange der Kauschîtaki Upanischad, nur daß hier der Fürst einen anderen Namen führt, nämlich Tschitra.

Ich will nur noch, um Spuren von geringerer Bedeutung zu übergehen, kurz aus dem fünften Buche der Tschândogya Upanischad den Inhalt des elften und der folgenden Kapitel mitteilen, in denen wiederum ein Mann der Kriegerkaste, Aschvapati, der Fürst der Kekaya, im Besitze der höchsten Weisheit erscheint. Eine Anzahl hochgelehrter Brahmanen, die mit Namen angeführt werden, heißt es hier, stellten die Betrachtung an: „Was ist unser Selbst? Was ist das Brahman?" und sie beschlossen zu Uddâlaka Âruni zu gehen, von dem sie

wußten, daß er zu der Zeit das „überall wohnende Selbst“ erforschte. Dieser aber sagte sich: „Sie werden mich befragen, und ich werde ihnen nicht auf alles Antwort geben können“, und deshalb forderte er seine Besucher auf, mit ihm zusammen zu Aschvapati, dem Fürsten der Kekaya zu gehen, um von diesem Belehrung zu erbitten. Der König nimmt die Ankommenden ehrenvoll auf, ladet sie ein, bei ihm zu verweilen und stellt ihnen ein Geschenk in der Höhe des Opferlohnes in Aussicht. Diese aber sprachen: „Ein Mann soll das mitteilen, womit er sich beschäftigt. Du erforschst eben jetzt das überall wohnende Selbst. Offenbare uns dieses!“ Der König erwiderte: „Morgen früh werde ich darauf antworten.“ Und am nächsten Vormittag fragte er, ohne sie als Schüler aufgenommen zu haben, d. h. ohne die Erfüllung der sonst bei solcher Gelegenheit üblichen Formalitäten, einen nach dem andern: „Als was verehrst du das Selbst?“ Und die Brahmanen antworten nach der Reihe: „Als den Himmel, als die Sonne, als den Wind, als den Äther, als das Wasser, als die Erde.“ Da macht der König sie darauf aufmerksam, daß sie alle im Irrtum seien, weil sie das überall wohnende Selbst als etwas einzelnes, in der Besonderheit Existierendes ansehen; denn in Wahrheit sei es das Unendliche, zugleich das unendlich Kleine und das unendlich Große.

Die Bedeutung dieser Erzählungen liegt auf der Hand. Ob den einzelnen Berichten wirkliche Vorgänge zu Grunde liegen oder ob sie nur als der legendarische Niederschlag einer in jener Zeit allgemein verbreiteten Überzeugung anzusehen sind, läßt sich nicht entscheiden; aber die Frage nach dem historischen Kern dieser Erzählungen ist auch für uns von geringer Bedeutung. Die

Tatsache, daß in echt brahmanischen Schriften, in Werken, die in Indien mit Recht als Grundpfeiler des Brahmanentums gelten, solche Erzählungen enthalten sind, redet zu uns in einer nicht mißzuverstehenden Sprache. Sie zeigt uns, daß die Verfasser der älteren Upanischaden gar nicht auf den Gedanken kamen oder nicht wagen durften, das zu ihrer Zeit noch offenkundige Verhältnis zu verschleiern und die monistische Lehre vom Brahman-Âtman für ein Erbteil ihres Standes auszugeben; vielleicht auch, daß sie die Begründung dieser Lehre noch gar nicht für ein Verdienst von so weittragender Bedeutung erachteten, um es für die Brahmanenkaste in Anspruch zu nehmen. In späterer Zeit ist nun allerdings dieses Wissen zum vollsten Eigentum der Brahmanen geworden und von ihnen bis auf den heutigen Tag zwei und ein halbes Jahrtausend hindurch gepflegt und entwickelt, so daß es noch jetzt als die orthodoxe Lehre des Brahmanentums gilt; aber das ändert nichts an der Tatsache, daß es in den Reihen der Kriegerkaste entstanden ist. Der Kriegerkaste gebührt der Ruhm, in richtiger Erkenntnis des gedankenlosen Opferwesens und seiner albernen Symbolik, durch Erschließung einer neuen Ideenwelt den großen Umschwung in dem geistigen Leben Altindiens bewirkt zu haben. Wenn wir sehen, wie die Brahmanen auch noch, nachdem sie die neue Lehre zu der ihrigen gemacht hatten, das ganze Zeremonialwesen — die große Milchkuh der Priesterkaste — weiter pflegen, wie sie diese beiden heterogenen Elemente in unnatürlicher Weise vereinigen, indem sie in ihrem System einen Werkteil als die notwendige Vorstufe des Erkenntnisteiles hinstellen, so werden wir nicht fehlgehen mit der Annahme, daß diese Dinge sich im alten Indien in genau derselben Weise

entwickelt haben, wie in der übrigen Welt. Die Aufklärung wird von dem Priestertum, ihrem geborenen Feinde, so lange bekämpft, bis sie im Volke zu mächtig geworden ist, um nicht mehr mit Erfolg bekämpft werden zu können. Alsdann bekennt sich auch der Priester zu den neuen Gedanken und sucht sie, so gut es geht, mit seinen Wahngebilden in Einklang zu bringen.

Die bisher behandelten Ideen, welche die indische Weisheit im ausgezeichneten Sinne des Wortes darstellen, sind keineswegs das Einzige, was der indische Kriegerstand für Philosophie und Religion seines Volkes geleistet hat. Der bekannteste aller Inder, der edle Gautama aus Kapilavastu, der gegen 500 vor Chr. den Buddhismus gründete, war gleichfalls ein Kschatriya — nach der späteren Tradition, die uns früher allein bekannt war, ein Königssohn, nach den älteren, uns jetzt hauptsächlich durch Oldenbergs verdienstvolle Arbeiten erschlossenen Quellen der Sohn eines vornehmen Grundbesitzers. Buddha „der Erleuchtete" — nennen wir ihn unter diesem in der ganzen Welt bekannten Ehrennamen — bekämpfte auf das Entschiedenste das ganze Opferwesen und alle Vorurteile des Brahmanentums. Die Zeremonien und das priesterliche Wissen waren ihm Lug und Trug, die Kastenordnung nichtig; denn er lehrte, daß das höchste Gut dem Niedrigsten ebenso erreichbar sei, als dem Brahmanen und dem König, daß ein jeder ohne Unterschied der Geburt die erlösende Erkenntnis durch Weltentsagung, durch Selbstbezwingung und durch Selbstaufopferung für das Wohl seiner Mitgeschöpfe erlangen könne.

Oldenbergs vortreffliches Buch über Buddha, das den neuesten Standpunkt der Forschung vertritt, macht

ein näheres Eingehen auf die Lehren des größten Inders überflüssig; nur in einem, gerade für den Zusammenhang unserer Betrachtungen wichtigen Punkte möchte ich meine von Oldenbergs Ansichten abweichenden Anschauungen kurz darlegen. Nach den ältesten Quellen erscheint die Lehrweise Buddhas größtenteils nicht für die Fassungsgabe der Massen berechnet, nicht populär, sondern abstrakt-philosophisch. Hier scheint mir nun die innere Wahrscheinlichkeit zu sehr gegen die Darstellung dieser Quellen zu sprechen, die — was wir nicht vergessen dürfen — immerhin durch Jahrhunderte von Buddha getrennt sind. Oldenberg wirft selbst den Zweifel auf, ob der trockene, ermüdende Kirchenstil von Buddhas angeblichen Lehrreden wirklich ein getreues Abbild des einstmals gesprochenen Wortes sei. Er sagt darüber (in der dritten Auflage seines „Buddha" S. 204): „Wer die Lehrreden liest, welche die heiligen Texte Buddha in den Mund legen, wird die Frage kaum unterdrücken, ob die Form, in welcher er selbst seine Lehre vorgetragen hat, diesen seltsam starren Gebilden von abstrakten, meist mehr spitzfindigen als klaren Begriffsreihen mit ihren endlos über einander getürmten Wiederholungen ähnlich gewesen sein kann. Möchte man doch gern in dem Bilde jener ältesten Zeiten nichts anderes erkennen, als den lebendigen Geist jugendfrischer Kraft im Meister und in den Jüngern, und möchte man darum von diesem Bilde alles fern halten, was einen Zug des Gezwungenen oder Gemachten hineintragen würde." Er kommt dann aber nach der Betrachtung der damaligen Zustände (S. 207) zu dem Resultat, es glaublich zu finden, „daß die feierlich ernste Redeweise Buddhas jenem Typus der von der Überlieferung aufbewahrten Reden viel enger verwandt

gewesen ist, als dem, welchen unser Gefühl des Natürlichen und Wahrscheinlichen an dessen Stelle zu setzen versucht sein könnte". Ich habe mich davon nicht überzeugen können. Ein so gewaltiger Erfolg, wie ihn das Auftreten Buddhas hatte, war auch in Indien nur durch packende Beredtsamkeit und durch allgemein verständliche, in Bildern und Gleichnissen sich bewegende Lehrweise zu erzielen. Wenn Buddha sich nur an den Verstand seiner nächsten Umgebung, die wir aus aristokratischen Elementen zusammengesetzt finden, gewendet hätte, wenn er nicht zu den Herzen des Volkes geredet und die Massen fortgerissen hätte, so würde sein Mönchsorden schwerlich ein anderes Schicksal gehabt haben, als die andern Mönchsgemeinden seiner Zeit, die bis auf eine wieder spurlos verschwunden sind. Denn da die Lehren aller dieser Orden oder ihrer Stifter in der Hauptsache von einander nicht verschieden waren, und da man es wohl kaum einem Zufall wird zuschreiben wollen, daß unter ihnen gerade die Lehre Buddhas sich zu einer Weltreligion entwickelt hat, die noch heute die verbreitetste aller Religionen auf Erden ist, so bleibt zur Erklärung nur die Annahme übrig, daß die Art und Weise Buddhas zu lehren den Erfolg gemacht hat, und daß wir in ihr den Keim zu der späteren Ausbreitung des Buddhismus zu sehen haben. Erst durch neuere Forschungen ist die früher herrschende Anschauung widerlegt worden, daß Buddhas Auftreten in Indien eine in ihrer Art einzige Erscheinung gewesen sei und die damaligen sozialen Zustände des Landes revolutioniert habe. In der Tat war Buddha nur ein primus inter pares, einer unter den zahlreichen Asketen, die zu seiner Zeit, die Mittel zur Erlösung aus dem qualvollen Kreislaufe der Seelen-

wanderung suchend und lehrend, in Nordindien umherzogen und Anhänger um sich sammelten.

Nur noch eine der in jener Zeit gestifteten Gemeinden hat sich, wie schon eben angedeutet, bis auf den heutigen Tag erhalten, die der Dschainas, die namentlich im Westen von Indien zahlreiche Mitglieder zählt. Die Lehren der Dschainas sind denen der Buddhisten so außerordentlich ähnlich, daß man bis vor kurzem die Dschainas für eine buddhistische Sekte gehalten hat; in der Tat aber handelt es sich um eine besondere Religion, die von einem Zeitgenossen oder Vorgänger Buddhas, namens Vardhamâna Dnjâtaputra — oder in der Volkssprache Vaddhamâna Nâtaputta — in derselben Gegend, in welcher der Buddhismus entstand, gegründet worden ist. Der einzige wesentliche Unterschied zwischen den Lehren der beiden Männer besteht darin, daß Vaddhamâna großes Gewicht auf Kasteiungen legte, während Buddha, als der einsichtsvollere der beiden, diese nicht nur für bedeutungslos, sondern geradezu für schädlich erklärte. Worauf es uns aber hier ankommt, ist die Tatsache, daß auch der Stifter der in der indischen Religions- und Kulturgeschichte eine bedeutsame Stellung einnehmenden Sekte der Dschainas *aus der Kriegerkaste entsprossen* ist.

Einen völlig anderen Charakter als die bisher besprochenen Lehren trägt ein noch in den Kreis unserer Betrachtungen gehöriges Erzeugnis des indischen Geisteslebens, das die meisten meiner Leser wahrscheinlich nicht einmal dem Namen nach kennen werden, an das sich aber wichtige religionsgeschichtliche Probleme knüpfen: die Lehre der Bhâgavatas oder Pântscharâtras. Mit diesen Namen, von denen der erste der ältere und ursprüng-

lichere ist, bezeichnete sich eine nordindische Sekte, deren Existenz uns für das vierte Jahrhundert v. Chr. beglaubigt ist, die jedoch aller Wahrscheinlichkeit nach in frühere, in vorbuddhistische Zeit hinaufreichen wird. Die Bhâgavatas bekannten sich zu einem populären, von der altbrahmanischen Überlieferung unabhängigen Monotheismus und verehrten die Gottheit unter verschiedenen Namen: Bhagavat „der Erhabene" — von welchem Worte ihre eigene Bezeichnung abgeleitet ist — Nârâyana „Menschensohn", Puruschottama „das höchste Wesen", hauptsächlich aber als Krischna Vâsudeva, d. h. Sohn des Vâsudeva. Diese Verehrung trug einen solchen Charakter, daß sich aus ihr eine Empfindung entwickelte, die sich vollständig mit dem christlichen Gefühl der gläubigen Liebe zu Gott und der Gottergebung deckte. Das indische Wort für diese Empfindung ist bhakti, für den von dieser Empfindung erfüllten bhâkta. Da sich ein sicherer Beleg für das Wort bhakti in der indischen Literatur aus vorchristlicher Zeit nicht findet oder noch nicht gefunden hat, so sind verschiedene Forscher geneigt, die Bhakti für eine Entlehnung aus dem Christentum anzusehen; vor allen Dingen vertrat diesen Standpunkt A. Weber, der sich um die Erforschung des Krischna-Kultus die größten Verdienste erworben hat. Weber hat in verschiedenen Arbeiten, namentlich in einer interessanten Abhandlung über Krischnas Geburtsfest, erwiesen, daß in die späteren Krischnamythen zahlreiche christliche Elemente eingedrungen sind — wozu die ähnlich klingenden Namen Krischna und Christus den äußeren Anlaß gegeben haben —: die Erzählungen von Christi Geburt unter den Hirten, von dem Stalle, von der Krippe als seiner Geburtsstätte und manches Andere der Art. Trotzdem

kann ich mich nicht der Meinung anschließen, daß die Bhakti aus der Fremde in den überaus fruchtbaren Boden der indischen Gedankenwelt verpflanzt ist, da ihr frühestes Auftreten einer Zeit angehört, in der nach meiner Überzeugung christliche Einflüsse in Indien noch nicht zu erweisen sind. Da ein näheres Eingehen auf diese interessante Frage nicht ohne Erörterung von allerlei gelehrtem Material möglich ist, so muß ich mir dasselbe an diesem Orte versagen und mich auf die Bemerkung beschränken, daß für den mit dem altindischen Geistesleben Vertrauten die Lehre von der Bhakti auch als echt indisches Erzeugnis vollkommen verständlich ist. Nicht nur sind monotheistische Ideen in Indien aus dem frühesten Altertum nachweisbar, es ist auch von jeher — und insbesondere in den Zeiten, die hier für uns in Betracht kommen — der indischen Volksseele ein mächtiges Aufstreben zum Göttlichen eigen gewesen, so daß es uns nicht Wunder nehmen kann, wenn dieser tief-innerliche Zug sich in einer volkstümlichen, nicht auf philosophischer Grundlage beruhenden Religion als Gottergebenheit, als Gottesliebe äußert. Der Begründer dieser Religion war der später zu göttlichem Range erhobene oder besser mit der Gottheit identifizierte Krischna Vâsuveda, nach seinem Namen und den an seinem Namen haftenden Sagen ein Mitglied der indischen Kriegerkaste. Schon in dem Mahâbhârata, dem großen indischen Nationalepos, hat das Brahmanentum sich die Person und die Lehre Krischnas angeeignet und aus dem vergötterten Helden eine Erscheinungsform des Gottes Vischnu gemacht, es also auch in diesem Falle verstanden, sich durch Aufnahme eines ursprünglich unbrahmanischen Elementes neue Lebenskraft zuzuführen.

Wir haben also gesehen, daß der tiefsinnige Monismus der Upanischaden, die hochsittlichen Religionen der Buddhisten und Dschainas und schließlich der auf reine Gottergebenheit gegründete Glaube der Bhâgavatas ihren Ursprung nicht in der indischen Priesterkaste genommen haben. Wie günstig man auch über die Leistungen urteilen mag, die von den Brahmanen im Laufe der Zeit auf den verschiedensten Gebieten der Wissenschaft erarbeitet worden sind — und mir selbst liegt nichts ferner, als ihre Verdienste verkleinern zu wollen —, so viel steht doch fest, daß die größten geistigen Taten oder vielmehr fast alle Taten von menschheitlicher Bedeutung in Indien von Männern der Kriegerkaste vollbracht worden sind.

* * *

Ein Teil dieses ursprünglich in „Nord und Süd" erschienenen Aufsatzes hat Widerspruch erfahren. Oldenberg spricht in seinem Werke über Buddha, dritte Auflage, S. 71 von den Fürsten, die neben den Brahmanen in den alten Dialogen von den Geheimnissen des Âtman auftreten, und fügt folgende Anmerkung hinzu: „Garbe in seinem Aufsatz „Die Weisheit des Brahmanen oder des Kriegers?" (Nord und Süd 1893) will sogar in der Schöpfung der Brahma-Âtman-Spekulation überhaupt eine Tat der Kriegerkaste, nicht der Brahmanen sehen: eine Auffassung, die mir erheblich zu weit zu gehen scheint." Denselben Standpunkt wie Oldenberg nimmt in dieser Frage Joseph Dahlmann ein in seiner Schrift „Der Idealismus der indischen Religionsphilosophie im Zeitalter der Opfermystik" (Ergänzungshefte zu den Stimmen aus Maria-Laach, 78) S. 126—133. Dahlmann

wendet sich hier mit eingehender (von Oldenberg in der Deutschen Litteraturzeitung 1902, S. 531 gutgeheißener) Polemik zwar nicht gegen meinen Aufsatz, wohl aber gegen die analogen Anschauungen, die Deussen später in seiner Allgemeinen Geschichte der Philosophie (s. oben S. 18 Anm.) vertreten hat und die ich allerdings nur in der Hauptsache, nicht in den Einzelheiten teile.

Dahlmann führt gleich zu Anfang als Hauptgrund gegen die Theorie von der Entstehung der Brahman-Âtman-Lehre im Kreise der Kschatriyas die Tatsache an, daß schon die ältesten vedischen Sammlungen, Rig- und Atharvaveda, Spekulationen enthalten, aus denen der spätere Monismus der Upanischaden erwachsen sei. „Und" — so fragt Dahlmann — „sind Rigveda und Atharvaveda nicht ureigne Produkte priesterlichen Schaffens?" In dieser einfachen Weise aber läßt sich die Frage nicht zuspitzen. Daß die Anfänge der indischen Spekulation in jenen vedischen Sammlungen vorliegen, habe ich nicht außer Acht gelassen, vielmehr ausdrücklich in meinem Buche über die Sânkhya-Philosophie S. 106, 107 betont; dort habe ich u. a. gesagt: „Alte Lieder des Rigveda, die im übrigen noch ganz in dem Boden des ausgebildeten Polytheismus wurzeln, zeigen bereits die Neigung, mannigfache Erscheinungen als Einheit zusammenzufassen und dürfen so als die ersten Schritte auf dem Wege angesehen werden, der das altindische Volk zum Pantheismus führte;" und: „Bemerkenswert ist, daß der Ideenkreis dieser Teile des Veda mit dem der älteren Upanischads eng verwandt, ja teilweise identisch ist." Wenn aber Dahlmann Rig- und Atharvaveda ureigne Produkte priesterlichen Schaffens nennt, so ist das entschieden zu bestreiten; ihr Ursprung ist ganz

anders zu beurteilen als der der späteren von der Opfertechnik handelnden Texte. Es gibt in beiden Veden, namentlich im Atharvaveda, vieles, das sicher nicht von Priestern verfaßt ist.

Wie ich schon oben S. 3 sagte, lassen sich in die älteste Periode der indischen Literatur hinein die Anfänge der Kastenbildung verfolgen; aber von einem wirklichen Kastenwesen, von einer schroffen Scheidung erblicher Stände, und von einem in sich abgeschlossenen Brahmanentum, wie es uns in den rituellen Texten der zweiten vedischen Periode und später entgegentritt, ist in der ältesten Periode noch keine Rede; das gibt es erst nach den großen Kämpfen zwischen Priestertum und Adel, die mit der Niederlage des Adels geendet haben. Als ureignen Besitz der Brahmanenschaft kann ich also jene spekulativen Teile des Rig- und Atharvaveda nicht gelten lassen. Ausschließliches Eigentum der Brahmanen sind die alten vedischen Sammlungen auch später nicht gewesen; vielmehr ist jedem Sprößling der drei oberen Kasten das Studium der alten heiligen Texte in einem Lehrkursus bei einem brahmanischen Lehrer geradezu durch das brahmanische Gesetz zur Pflicht gemacht worden.

Die Lehre vom Brahman-Âtman knüpft also — was niemand bestreiten wird — an spekulative Elemente in den alten Sammlungen an; wenn aber gefragt wird: wer hat aus jenen alten unklaren Anfängen heraus die neue tiefsinnige Lehre von der Einheit des Ich und des Weltganzen entwickelt? so muß meines Erachtens die Antwort lauten: nicht die Brahmanen, sondern die Kschatriyas. Es kommt hier alles darauf an, wie man die oben mitgeteilten Erzählungen der Upanischaden be-

wertet, in denen Brahmanen durch die Könige über das höchste Geheimnis belehrt werden. Dahlmann sucht die Bedeutung dieser Erzählungen abzuschwächen, indem er ausführt, daß sie nur den Zweck hätten, den universelleren Charakter der alle Stände durchdringenden und erobernden Brahman-Âtman-Lehre zu schildern, im Gegensatz zu der Liturgie, dem Opferritual, das auf den engeren Kreis des priesterlichen Standes beschränkt geblieben sei. Dieser Gedanke aber wäre gewiß auf andere Weise zum Ausdruck gebracht worden als durch Erzählungen, welche die Inferiorität der Brahmanen und die Überlegenheit des Kriegerstandes auf spekulativem Gebiet mit so überraschender Deutlichkeit behandeln.

Ich habe die Oldenberg-Dahlmannsche Anschauung in so sorgfältige Erwägung gezogen, wie sie jede Ansicht zweier so hervorragender Gelehrten verdient, bin aber doch zu dem Ergebnis gelangt, daß ich die in dem vorstehenden Aufsatz niedergelegte Auffassung keiner Abänderung zu unterziehen habe. Ich möchte auch nochmals darauf hinweisen, daß für die Beurteilung des durch die Kriegerkaste bewirkten Umschwungs in dem Geistesleben Altindiens die Tatsache lehrreich ist, daß auch die drei großen Religionsstifter, die später in Indien auftreten, nicht Brahmanen, sondern Kschatriyas gewesen sind. Die belebende, neues bringende Kraft auf spekulativem und religiösem Gebiet ist demnach in Indien lange Zeit hindurch aus dem Schoße der Kriegerkaste geströmt.

Auch moralisch erscheinen die Brahmanen der alten Zeit in dem obigen Aufsatz nicht gerade im besten Lichte, und da möge folgendes zur Ergänzung meiner Ausführungen dienen. Natürlich hat es unter den Brahmanen

zu jeder Zeit nicht nur geistig bedeutende, sondern auch edel veranlagte Männer gegeben, wie man solche auch heute noch namentlich im Kreise der indischen Gelehrten findet; aber die große Masse der Brahmanen steht heutzutage ebenso wie früher auf einem moralisch sehr niedrigen Niveau. Ich habe eigene Beobachtungen in dieser Richtung zur Genüge machen können, aber ich will mich hier nur auf das Zeugnis eines Eingeborenen berufen, eines vortrefflichen Bengalen, Namens Shib Chunder Bose. Dieser hat als bejahrter und gereifter Mann, nachdem er mit allen Vorurteilen des Hindutums gebrochen hatte, ein höchst dankenswertes Buch über die Sitten und Gebräuche seiner Landsleute geschrieben unter dem Titel „The Hindoos as they are" (Calcutta 1881, in zweiter, mir aber nicht zugänglicher Auflage 1883) und macht hier S. 180 ff. in dem Aufsatz „A Brahmin" bemerkenswerte Mitteilungen (allerdings unter starker Überschätzung der den Brahmanen früherer Zeiten zu eigen gewesenen Moralität und Religiosität).

Bose erzählt, daß in den siebziger Jahren des vorigen Jahrhunderts Sir Richard Temple sorgfältige Untersuchungen über die Kriminalstatistik von Bengalen angestellt habe und höchst überrascht gewesen sei zu finden, daß von allen den zahlreichen Ständen die Brahmanen weitaus am stärksten unter den zu Gefängnisstrafen verurteilten Verbrechern vertreten waren. Bose nennt die Brahmanen eine Verkörperung von Verderbtheit, Gemeinheit und Käuflichkeit und bezeichnet ihre Habgier als so groß, daß sie alle Grundsätze von Recht und Sittlichkeit in ihrem Verkehr mit der übrigen Menschheit schamlos preisgeben. Höchst charakteristisch ist dafür eine von ihm (S. 177) erzählte Geschichte, von der er sagt,

daß ähnliche Fälle in jeder beliebigen Anzahl berichtet werden können.

Ein hervorragender Calcuttaer Kaufmann, Ram Gopal Ghose, ein vorurteilsfreier und von Reformbestrebungen erfüllter Mann, besaß ein Landhaus ungefähr 100 (englische) Meilen im Osten von Calcutta in einem Dorfe, dessen Einwohner sich noch vollständig in dem Bann der alten Bigotterie befanden. In diesem Landhaus lebte Ram Gopals alte Mutter, natürlich in den hergebrachten Anschauungen, in Vorurteilen und Aberglauben; aber der Sohn schonte pietätvoll die Empfindungen der alten Frau, die doch nicht mehr umzugestalten waren. Bei Gelegenheit des großen der Göttin Durgâ zu Ehren gefeierten Festes ließ Ram Gopals Mutter durch die Diener des Hauses in gewohnter Weise die üblichen aus Reis, Früchten und Süßigkeiten bestehenden Geschenke an die Brahmanen der Nachbarschaft verteilen; aber diese verweigerten auf einmal sämtlich — also auf Verabredung — die Annahme mit der Begründung, daß Ram Gopal nicht mehr den Glauben seiner Väter besäße, also nicht als Hindu gelten könnte. Die alte Frau brach, als die Geschenke zurückgebracht wurden, in verzweiflungsvolle Klagen aus und war untröstlich, weil sie die Ablehnung der Gaben von seiten der Brahmanen als eine Schande empfand und den Verlust der Kaste zu befürchten hatte. Ram Gopal aber erwies sich als ein verständiger und der Situation gewachsener Mann. Er ordnete sogleich an, daß jedem der zurückgewiesenen Geschenke die Summe von 5 Rupien (= 10 Mark) beigelegt würde. Der Erfolg war, als dies bekannt wurde, durchschlagend. Die Versuchung war für die Brahmanen zu groß, als daß

3*

sie ihr hätten widerstehen können. Eben dieselben Brahmanen, die vor zwei Stunden die Gaben der alten Frau aus angeblichen Gewissensskrupeln zurückgewiesen hatten, kamen jetzt in Scharen gelaufen, um sie zu reklamieren und rissen sich im buchstäblichen Sinne des Wortes darum; ja, die Forderungen wurden in so großer Zahl erhoben, daß sie nicht alle befriedigt werden konnten. Fünf Rupien hatten also in diesem Falle genügt, um Ram Gopal wieder zu einem richtigen Hindu zu machen.

Wie gut stimmt das alles zu dem Bilde, das ich in dem obigen Aufsatz von den Brahmanen der ältesten historischen Zeiten entworfen habe!

---

2. Die sechs Systeme indischer Philosophie.

Das letzte wissenschaftliche Werk, das wir dem rastlosen Fleiße Max Müllers verdanken, führt den Titel „The six systems of Indian Philosophy“. Max Müller hat es 1899, ein Jahr vor seinem Tode, im Alter von 76 Jahren erscheinen lassen und seiner Lebensarbeit damit einen würdigen Abschluß gegeben. Max Müllers eigentliche Lebensarbeit steckt ja in seinen großen indologischen Werken, die an wissenschaftlicher Bedeutung weit höher stehen als seine zahlreichen, in gefälliger Darstellung Sprachwissenschaft, Religionswissenschaft, vergleichende Mythologie und andere Gebiete behandelnden Bücher.

Zu den am wenigsten gelesenen, aber hervorragenderen Werken Max Müllers gehört die genannte zusammenfassende Arbeit über die indische Philosophie, ein Gebiet, für das M. Müller von jeher ein besonderes Interesse gehegt und dessen Kenntnis er schon vor mehr als 50 Jahren durch ein paar höchst bemerkenswerte Abhandlungen bereichert hat. Daß gerade dieses letzte Werk M. Müllers so geringe Beachtung gefunden hat, liegt gewiß nicht an dem Stoff, den es behandelt, sondern an seinem Umfang. Meine Erfahrungen sprechen durchaus dafür, daß das Interesse für indische Philosophie

bei unserm Publikum in weiten Kreisen verbreitet ist, daß aber die meisten Interessenten weder Zeit noch Neigung haben, ein mehr als 600 Seiten starkes und intensives Mitdenken erforderndes Werk über indische Philosophie durchzulesen. Solchen Interessenten will ich entgegenkommen, wenn ich im folgenden versuche, die Quintessenz der philosophischen Systeme Indiens ohne gelehrtes Beiwerk auf ein paar Bogen darzustellen. Ich tue das übrigens nicht im Anschluß an Max Müllers Buch, da meine Anschauungen in sehr vielen Punkten von den dort vertretenen abweichen.

Ein Übelstand, mit dem sich jeder Abendländer abfinden muß, der an die indische Philosophie herantritt, liegt darin, daß alle Systeme von einer Voraussetzung ausgehen, die wir als falsch bezeichnen müssen. Aber man kann bei der Beurteilung der Systeme von ihr absehen, da der philosophische Aufbau durch sie weiter nicht berührt wird und jedes System ein geschlossenes Ganzes bildet, auch wenn man diese irrige Voraussetzung — die Theorie der Seelenwanderung nämlich — in Abzug bringt. Auf die Entstehung und Entwicklung der indischen Philosophie aber hat jene Anschauung entscheidenden Einfluß ausgeübt, und deshalb muß ich sie hier in ihrer Bedeutung für das altindische Geistesleben beleuchten.*)

In der alten vedischen Zeit war das indische Volk noch von einer frischen Lebensfreudigkeit erfüllt, und der Fromme hoffte auf die ewige Fortdauer des Lebens nach dem Tode. Man glaubte, daß die guten Menschen

*) Diese einleitenden Bemerkungen rekapitulieren in der Hauptsache, was ich in meinem Buche über die Sânkhya-Philosophie S. 172 ff. näher ausgeführt habe.

zum Himmel in die Gemeinschaft der Götter aufstiegen und dort ein schmerzloses Dasein führten, frei von allen irdischen Unvollkommenheiten, — ein glückliches Leben, das nach den gewöhnlichen Schilderungen als ein Genießen sinnlicher Freuden gedacht, aber gelegentlich doch schon in höherem, geistigem Sinne aufgefaßt wurde. Die notwendige Konsequenz dieses Glaubens war die (im Veda jedoch verschwindend selten auftretende) Anschauung, daß die Seelen der Bösen in den Höllenpfuhl herabsänken. Diese naive Vorstellung von dem Schicksal der Seelen nach dem Tode ist bis zu einem gewissen Grade auch in den späteren volkstümlichen Religionen Indiens bestehen geblieben; aber sie erfuhr eine wesentliche Veränderung, indem plötzlich und ohne für uns wahrnehmbare Übergangsstufen das indische Volk von dem bedrückenden Glauben an die Seelenwanderung ergriffen wurde, der es bis auf den heutigen Tag gefangen hält. Die Überzeugung, daß jedes Individuum nach dem Tode immer wieder einer neuen Existenz entgegengeht, in der es die Früchte früher erworbenen Verdienstes genießt und die Folgen früher begangenen Unrechts zu tragen hat, tritt uns zum erstenmal in einem Werke der zweiten Literaturperiode, in dem „Brâhmana der hundert Wege“ entgegen; und seitdem hat dieser Gedanke in Indien als ein keines Beweises bedürfendes Dogma gegolten, an dem nur die Vertreter des rohen Materialismus gezweifelt haben. Von Bedeutung ist — worauf zuerst Oldenberg aufmerksam gemacht hat —, daß der Glaube an die Seelenwanderung schon bei seinem ersten Auftreten in der Literatur die Form des quälenden Gedankens an die fortgesetzte Wiederkehr des Todes angenommen hat.

Wie dieser Glaube, der die Grundlage des indischen Pessimismus bildet, anscheinend unvermittelt an die Stelle der harmlosen Lebensfreudigkeit treten konnte, die uns in der alten Zeit aus den Liedern des Rigveda entgegenleuchtet, ist eine interessante, aber nur mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit zu beantwortende Frage. Sicherlich ist die indische Lehre von der Seelenwanderung nicht aus einer bestimmten Quelle allein abzuleiten, es sind gewiß mancherlei geistige Strömungen, die kaum je mit Sicherheit festzustellen sein werden, bei ihrer Entstehung beteiligt gewesen. Um aber die Hauptquelle zu ermitteln, müssen wir unsere Zuflucht zu einer erst in der neuesten Zeit entstandenen Wissenschaft nehmen, zu der allgemeinen Volkskunde, die freilich oft genug in ganz subjektiver Weise zur Begründung haltloser Behauptungen verwertet worden ist, die aber — in richtiger und besonnener Weise herangezogen — für die Kulturgeschichte schon die wichtigsten Ergebnisse geliefert hat.

Bei Völkern auf niedriger Kulturstufe findet sich an sehr vielen Stellen auf Erden der Glaube, daß die menschliche Seele nach dem Tode in Baumstämme oder Tierleiber, namentlich in die Leiber von Vögeln, Reptilien und Insekten, übergehe. Diese Beobachtung stellt uns vor folgende Alternative. Entweder haben wir anzunehmen, daß die arischen Inder bei ihrer näheren Berührung mit den rohen Ureinwohnern der vorderindischen Halbinsel von diesen die Vorstellung der Fortdauer des Menschen in Tieren und Bäumen kennen lernten und sich aneigneten; oder daß diese Vorstellung sich in den niederen Schichten des arischen Volkes *selbst* aus den Zeiten der Wildheit erhalten und dann in einer zu spekulativen Konstruktionen geneigten Zeit denkende

Männer dazu angeregt habe, aus ihr die Theorie von der Seelenwanderung zu entwickeln. Von diesen beiden Möglichkeiten ist mir früher die erste, von dem Engländer Gough angenommene, als die wahrscheinlichere erschienen, während ich jetzt eher zu der zweiten Annahme hinneige. Welche der beiden Anschauungen nun aber auch richtig sein möge, unter allen Umständen hat der primitive Glaube — sei es der indischen Aboriginer oder der unteren arischen Volksschichten — nur den ersten Anstoß zur Ausbildung der Lehre von der Seelenwanderung gegeben; denn alle Naturvölker kennen nur die Vorstellung der unmittelbaren Fortsetzung des menschlichen Daseins in Tieren und Bäumen. Logisch weiter entwickelt ist diese Idee bei Naturvölkern nirgends. Bei den arischen Indern dagegen erscheint sie schon, wie sie uns zum erstenmal in der Literatur entgegentritt, als eine ausgebildete Theorie in der Gestalt des Glaubens an eine beständige, wechselvolle Fortdauer des Daseins. Und die verschiedenen Daseinsformen des Individuums werden nach ihrem Range und nach dem Maße von Glück und Unglück, das sie mit sich bringen, abhängig gedacht von dem moralischen Verhalten. Es liegt der indischen Lehre von der Seelenwanderung die felsenfeste Überzeugung zu Grunde, daß es kein unverdientes Glück und kein unverschuldetes Unglück gebe, daß jeder bis in die kleinsten Einzelheiten seines Glückes Schmied sei. Diese Überzeugung hat dem indischen Volke eine Kraft im Ertragen von Leiden gegeben, die oft genug die Bewunderung fremder Beobachter erregt hat.

Wie der Inder erkannte, daß die Verteilung von Glück und Elend, von Freude und Schmerz durch das sittliche Verhalten des Einzelnen in diesem Leben keine

Erklärung findet, so schloß er, daß das Geschick des Menschen durch die guten und bösen Taten einer früheren Existenz bedingt sei. Es haftet also nach dieser Anschauung an der Seele eine moralische Bestimmtheit, die genau der Summe des guten und bösen Tuns entspricht und Belohnung oder Sühne, wenn nicht schon in dem jeweiligen, so doch in dem nächsten Dasein verlangt.

Tragen wir nun in der gegenwärtigen Existenz die Folgen unseres Verhaltens in dem vorangegangenen Dasein, so mußte die Sache in dem früheren Leben genau ebenso liegen; was wir in ihm an Freude und Schmerz erfuhren, war wieder die Folge von dem, was wir in einem voraufgegangenen Leben getan hatten, und so ins Unendliche fort. Für den im Kreislauf der Existenzen beharrenden Teil des Individuums konnte es damit keinen Anfang geben. Wenn man auf diesem Wege in Indien frühzeitig zu der Annahme der Anfangslosigkeit der Seele gelangte, so war damit nach dem Gesetz, daß das Anfangslose auch kein Ende hat, und in Übereinstimmung mit der alten volkstümlichen Anschauung von der Beständigkeit der persönlichen Fortdauer im Himmel, die Lehre von der Ewigkeit der Seele gegeben; zugleich aber auch die von der Ewigkeit des Weltdaseins.

Der Glaube an die Seelenwanderung verdüsterte dem ruheliebenden Inder das Leben. Der Gedanke, beständig durch Menschen-, Tier- und Pflanzenleiber zu wandern, in jeder Existenz mehr Schmerz als Freude und immer wieder die Qual des Todes erfahren zu müssen, gelegentlich auch einmal einen Aufenthalt in der Hölle durchzumachen, — dieser Gedanke mußte für den Inder schrecklich sein; und er wurde durch die Aussicht, daß man durch seine Verdienste in den Himmel gelangen

und gar sich zu göttlicher Würde erheben könne, nicht in trostreicher Weise ausgeglichen. Denn mit dem Aufstieg selbst zu göttlicher Würde ist nur ein vorübergehender Erfolg erzielt; auch die Götter stehen nach der Theorie der Seelenwanderung in dem Kreislauf der Existenzen, im Samsâra, und müssen wieder zu niederen Daseinsformen abwärts steigen, wenn ihre Zeit um ist, d. h. wenn die Kraft früheren Verdienstes durch den Genuß der göttlichen Stellung und Würde erschöpft ist. Die Volksgötter sind also nicht mehr ewige und allmächtige Wesen, wie sie es in der vedischen Zeit waren.

Ohne Ruhe und Rast rollt das Rad des Daseins dahin und reißt die Wesen fort zu immer neuem Leiden und immer neuem Sterben! Gibt es nun aber keine Erlösung, keine Befreiung von dem Gesetz, das die Wesen an das ewig fortgesetzte weltliche Dasein bindet? Das ist die große Frage, die alle indischen Denker in jenen schwülen Zeiten bewegte.

Die Voraussetzung, daß einmal im Laufe der Zeit das frühere Tun eines Wesens seine vollständige Belohnung und Bestrafung finden und daß damit der Grund für die Wiedergeburt fortfallen könne und werde, ist in Indien nicht gemacht worden. Es bleibt nach indischer Anschauung stets, wenn ein Wesen aus dem Leben scheidet, ein Rest von Verdienst und Schuld übrig, der noch nicht belohnt und bestraft ist und deshalb zum Keim einer neuen Existenz wird. Auch durch Opfer und frommes Werk oder Askese kann man sich nicht von der Notwendigkeit des Wiedergeborenwerdens und des Wiedersterbens befreien. In dem vorher erwähnten „Brâhmana der hundert Wege“, der ältesten Quelle der indischen Seelenwanderungslehre, wird zwar noch gesagt,

daß die Todesmächte, die den Menschen von einem Dasein zum andern verfolgen, durch Opferspenden zu befriedigen seien, und daß man sich durch solche Spenden vom Wiedertode lösen könne. Diese Vorstellung wird jedoch bald aufgegeben, und an ihre Stelle tritt die Überzeugung, daß auch alle Opfer nur vorübergehendes Glück in höheren Daseinsformen verschaffen, aber keine endgiltige Erlösung.

Wenn es in Indien so das höchste Ziel geistigen Strebens geworden war, diese Erlösung zu finden, so konnte der Erfolg nicht ausbleiben, daß man zu dem Glauben gelangte, sie gefunden zu haben; nicht auf den Wegen, die man früher betreten hatte und die zu keiner inneren Befriedigung mehr führten, sondern auf dem Wege des Erkennens, der freilich nur wenigen offen stand. In der Erkenntnis des wahren Wesens der Dinge, das dem alltäglichen Blicke verschleiert ist, fand man den rettenden Ausweg aus der Drangsal des weltlichen Daseins. Dieses erlösende „Wissen" hebt das „Nichtwissen" auf, d. h. die dem Menschen angeborene, aber verkehrte empirische Weltanschauung, in der man die letzte Ursache des Samsâra zu erkennen meinte. Mit dem Nichtwissen schwindet die Begierde, die den Menschen an das Dasein bindet und die Ursache alles Handelns ist. Wie andrerseits die erfolgreiche Bekämpfung des sinnlichen Begehrens das Eintreten der Erkenntnis befördert. Die erlösende Erkenntnis bricht — um mit Deussen zu reden — „in das Dasein ohne Zusammenhang mit demselben herein, um es seinem innersten Bestande nach aufzulösen, den Samen der Werke zu verbrennen und so eine Fortsetzung der Wanderung für alle Zukunft unmöglich zu machen."

Dieser ganze bisher entwickelte Gedankenkreis liegt in der Hauptsache schon den älteren Upanischaden zu Grunde, von denen ich in dem ersten Aufsatz gehandelt habe. Für sie besteht das erlösende Wissen darin, daß man die All-Einheit des Brahman, der Weltseele, und die illusorische Natur der Erscheinungswelt erkennt, insbesondere die Identität der eignen Seele, des Âtman, mit dem Brahman. Aus dieser Identitätslehre folgt natürlich, daß nach der Auffassung der Upanischaden auch keine Verschiedenheit individueller Seelen besteht, daß auch die Annahme einer solchen Verschiedenheit ebenso wie der Glaube an die Mannigfaltigkeit der Welt der Objekte in den Bereich des Nichtwissens fällt und von dem Erlösungsbedürftigen aufzugeben ist.

Der vorher behandelte Gedankenkreis ist in gleicher Weise der Ausgangspunkt für die Lehren des Buddhismus und der Dschaina-Religion und ferner für die philosophischen Systeme des Brahmanentums, zu deren Darstellung ich jetzt komme. Immer ist es die eine oder andere Form des Erkennens, in der die einzelnen Schulen*) das Mittel zur Befreiung aus dem Samsâra erblicken. Diese Systeme also gehen von den gleichen Anschauungen aus und verfolgen dasselbe Ziel, so sehr sie auch im einzelnen von einander abweichen.

* * *

Die tiefsinnigen Gedanken, die uns in den älteren Upanischaden entgegentreten, sind dort noch nicht in ein System gebracht worden, sondern noch vollkommen un-

---

*) Mit Ausnahme der ritualistischen Mîmâmsâ, die mit der Vedânta-Lehre als ein zusammengehöriges Ganzes betrachtet sein will.

geordnet. Das älteste wirkliche System indischer Philosophie ist das von Kapila begründete rationalistische Sânkhya-System, dessen Ursprung wir in einer Reaktion gegen den idealistischen Monismus der Upanischaden zu suchen haben und dessen Entstehung wir in diejenige Gegend Indiens verlegen dürfen, die auch den Buddhismus hervorgebracht hat. Nach der einheimischen Tradition ist das Sânkhya-System älter als Buddha (um 500 v. Chr.) und hat diesem als Grundlage seiner Lehre gedient. Die Richtigkeit dieser Tradition wird durch eine Reihe von Übereinstimmungen in den Lehrsätzen bestätigt*) und kann nicht durch den Hinweis auf die Tatsache angefochten werden, daß die eigentlichen Lehrbücher des Sânkhya-Systems aus sehr viel späterer Zeit stammen. Das älteste vollständig auf uns gekommene Sânkhya-Lehrbuch gehört wahrscheinlich erst dem fünften Jahrhundert n. Chr. an.

Ursprünglich muß das Sânkhya-System in ausgesprochenem Gegensatz zu den Lehren des Brahmanentums gestanden haben, wie sich unter anderm aus seiner Polemik gegen das brahmanische Zeremonialwesen ergibt. In den letzten vorchristlichen Jahrhunderten jedoch begannen die Brahmanen sich mit den Lehren des Sânkhya-Systems zu befreunden, und später wurde dieses, nachdem seine Anhänger sich zu einer nominellen Anerkennung der Infallibilität der heiligen Schriften des Brahmanentums verstanden hatten, unter die sogenannten „orthodoxen" Systeme aufgenommen. Die ersten Jahrhunderte n. Chr. waren die eigentliche Blütezeit des Sânkhya-Systems, und

*) Ich muß auf die Frage nach dem Alter des Sânkhya-Systems und nach seiner Stellung in der indischen Ideenwelt noch einmal weiter unten nach der Besprechung des Vedânta-Systems zurückkommen.

bei den regen Beziehungen, die in dieser Zeit zwischen Indien und Alexandria geherrscht haben, ist es nicht zu verwundern, daß die gnostischen Systeme und der Neuplatonismus stark von Sânkhya-Ideen beeinflußt sind. In Indien ist seit der Zeit die ganze Literatur, soweit sie Beziehungen zu philosophischen Gedanken hat, von dem Mahâbhârata und Manus Gesetzbuch an — namentlich die Literatur der mythologisch-legendarischen Purânas — von Sânkhya-Lehren durchdrungen.

Der Begründer des Sânkhya-Systems war ein nüchterner, klar denkender Mann, von ganz andrer Art als die Verfasser der Upanischaden, die in gehobener und begeisterter Stimmung die großen Rätsel des Daseins zu lösen suchten. Kapila kam es nicht darauf an, das Einheitliche im Universum zu verstehen, sondern das Verschiedene festzustellen. Er leugnete nicht nur das Brahman, die Allseele, sondern auch die Existenz Gottes mit Entschiedenheit. Wohl lebte Kapila in den allgemein-indischen Anschauungen, insofern er an die vergänglichen Gestalten der Volksreligion, an Götter, Halbgötter und Dämonen, samt Himmeln und Höllen glaubte; aber dieser volkstümliche Glaube hatte gar nichts mit der Frage nach dem Dasein eines wirklichen ewigen Gottes zu tun, von dem die Theisten meinen, daß er die Welt nach seinem Willen geschaffen habe und regiere. Die Leugnung eines solchen Gottes ist einer der charakteristischsten Züge der Sânkhya-Philosophie, die deshalb in Indien auch ausdrücklich als atheistisch bezeichnet wird.

Das Sânkhya-System erkennt zwei unerschaffene, von Ewigkeit her bis in Ewigkeit hin existierende, ihrem innersten Wesen nach jedoch verschiedene Dinge an: 1) die Materie, die für Kapila im Gegensatz zur

Lehre der Upanischaden nicht ein täuschender Schein, sondern etwas reales ist, und 2) die Seelen, die nicht als Emanationen der Weltseele, sondern als eine unendliche Vielheit individueller Seelen gedacht sind.

Die materielle Welt wird vermittelst einer echt-philosophischen Methode auf eine letzte Ursache zurückgeführt. Die Sânkhya-Lehre geht nämlich von dem Satze aus, daß das Produkt nichts anderes ist als die „materielle Ursache“ in einem bestimmten Entwicklungsstadium, und daß von dem wahrnehmbaren Stadium aus die vorangegangenen zu erschließen sind. Auf diesem Wege gelangt sie schließlich zu einem Prinzip, das nur den Charakter der Ursache und nicht auch den des Produkts hat; das ist die Urmaterie, die Prakriti, aus der die Welt in gesetzmäßiger Weise hervorgeht. Da nun die Sânkhya-Lehre in der ganzen Welt des Stoffes drei ungleich und wechselvoll vermischte Substanzen (guṇa) zu erkennen meinte, von denen die erste die Eigenschaften der Leichtheit, des Leuchtens und des Erfreuens, die zweite die der Bewegung, des Anregens und des Schmerzbewirkens, die dritte die der Schwere, des Hemmens und der Starrheit aufweist, so mußte sie zu dem Schluß kommen, daß schon die Urmaterie aus diesen drei konstituierenden Substanzen bestanden habe. Die unentfaltete Urmaterie ist der „Zustand des Gleichgewichts der drei Gunas“. Infolge einer nicht näher beschriebenen Störung dieses Gleichgewichtszustandes entfaltet sich die materielle Welt in der Weise, daß zuerst die feinen Stoffe, aus denen die psychischen Organe der Wesen gebildet sind, und dann erst die grobmateriellen Stoffe entstehen. Am Ende eines Weltalters bilden sich die

Produkte in umgekehrter Bewegung je in das vorangegangene Entwicklungsstadium und schließlich wieder in die Urmaterie zurück. Durch diesen Prozeß der Reabsorption gelangt die Materie wieder in genau denselben Zustand, in dem sie sich in der Zeit vor der Evolution befunden hatte, und bleibt in diesem Zustand, bis die Zeit der neuen Weltbildung gekommen ist. Dieser Kreislauf von Werden, Bestehen und Vergehen hat nie einen Anfang gehabt und wird nie ein Ende haben.

Wenn die bewußtlose Urmaterie aus ihrem stabilen Gleichgewicht heraustritt und sich entfaltet, wenn dann die Materie während der Zeit des Weltbestehens ununterbrochen neue Produkte hervorbringt, so muß es dafür eine Ursache geben. Die unablässig sich vollziehenden Entwicklungen und Verbindungen der ungeistigen Materie würden unerklärlich sein, wenn sie nicht durch ein geistiges Prinzip veranlaßt würden. Dieses geistige Prinzip ist die Gesamtheit der unzähligen individuellen Seelen, die — selbst zu jeder Tätigkeit unfähig — seit Ewigkeit her als Zuschauer dem Treiben der Materie gegenüberstehen. Nicht durch bewußten Willen üben die Seelen einen Einfluß auf die Materie aus, sondern durch ihr bloßes Vorhandensein, das die Materie zur Entfaltung und Tätigkeit in rein mechanischer Weise anregt, so wie der Magnet auf das Eisen einwirkt.

Über die physiologische Seite des Sânkhya-Systems kann ich hier rasch hinweggehen. Mag zwischen den beseelten Wesen eine noch so große Verschiedenheit der Organisation bestehen, der Unterschied ist doch nur ein gradueller, kein prinzipieller. Jedes lebende Wesen besitzt nach der Sânkhya-Lehre innerhalb des grobmateriellen Leibes, der nach dem Tode zerfällt, einen

feinen oder inneren Körper, der in der Hauptsache aus den psychischen Organen und den Sinnen gebildet ist. Dieser feine Körper wandert mit der Seele im Kreislauf der Existenzen aus einem groben Leib in den andern; aber er ist nicht nur die Basis der Metempsychose und das Prinzip der Identität der Person in den verschiedenen Existenzen, sondern auch der Träger der Persönlichkeit in diesem Leben; denn in dem feinen Körper haben alle die Vorgänge und Zustände, die wir psychische zu nennen pflegen, ihren Sitz und Ursprung.

Damit komme ich zu dem merkwürdigsten Teil des Sânkhya-Systems, zu seiner Psychologie. Ich habe schon vorher angedeutet, daß die Sânkhya-Philosophie sich zu dem denkbar schärfsten Dualismus bekennt, indem sie von der absoluten Wesensverschiedenheit zwischen Materie und Seele ausgeht. Nur in dem einen Punkt sind beide sich gleich, daß sie keinen Anfang und kein Ende haben; aber in dieser Gleichheit liegt schon der wichtigste Unterschied von Seele und Materie beschlossen; denn die Seele ist ewig unveränderlich und die Materie ewig der Veränderung unterworfen. Definiert wird die Seele als „reiner Geist"; eine weitere Beschreibung in positivem Sinne ist unmöglich; alles, was man sonst von ihr aussagen könnte, ist durchaus negativer Natur. Die Seele ist attribut- und qualitätlos, teillos und schon deshalb unvergänglich, bewegungslos, absolut untätig und willenlos, unberührt von Freude und Schmerz und allen sonstigen Affektionen, vollkommen gleichgiltig gegen alle Empfindungen. Wenn die Seele in dieser negativen Weise aufgefaßt wird, wenn nach der Sânkhya-Lehre Veränderungen sich einzig und allein in der Materie vollziehen können, so ist klar, daß auch alle die

Zustände und Vorgänge, die uns als geistige erscheinen, Wahrnehmen, Vorstellen, Denken, Fühlen, Wollen u. s. w., in Wirklichkeit dem Bereich der Materie angehören; denn sie bedeuten ja eine Veränderung, einen Wechsel.

Ich habe vorher von den „psychischen" Organen gesprochen, weil ich den leicht mißzuverstehenden Ausdruck unserer Quellen, die von „inneren" Organen reden, vermeiden wollte, so lange von dem Begriff keine Erklärung gegeben war. In diesen inneren Organen gehen alle diejenigen Funktionen und Affektionen vor sich, die wir irrtümlich als psychische ansehen. Die inneren Organe sind rein physisch, durchaus materiell, — um das stehende Beispiel der Sânkhya-Texte zu gebrauchen, ebenso materiell wie Töpfe und andere Objekte der Außenwelt. Die Sânkhya-Philosophie nimmt drei solcher inneren Organe an, die im engsten Zusammenhang stehen, behandelt sie aber oft als Einheit, was auch ich im folgenden tun will. Das materielle Gesamt-Innenorgan entspricht wegen seiner ungeistigen Natur und wegen aller der Funktionen, die ihm im Sânkhya-System zugeschrieben werden, vollkommen dem Nervensystem. Man darf diese Parallele ziehen, um die Stellung des Innenorgans im animalischen Organismus zu verdeutlichen, obwohl natürlich kein Sânkhya-Lehrer eine Vorstellung von der Physiologie des Nervensystems gehabt hat, wie sie von der modernen Wissenschaft erkannt worden ist.

Es sei mir gestattet, hier ein paar Sätze meinem Buche über die Sânkhya-Philosophie (S. 311, 312) zu entnehmen, da dieser interessanteste Punkt des Systems es wohl verdient, nicht in kurzer Zusammenfassung, sondern in eingehender Deutlichkeit behandelt zu werden.

Wenn das Innenorgan die von der Außenwelt dargebotenen Objekte durch Vermittlung der Sinne empfängt, so nimmt es — wie es in den Texten heißt — die Form dieser Objekte an; es entsteht (mit anderen Worten) ein Bild der Objekte in unserm Innern. Das hat die verschiedenartigsten Folgen. Es kann dadurch ein in dem inneren Organ ruhender Eindruck angeregt und so die Erinnerung an früher Erlebtes geweckt werden. Die Bilder der Außenobjekte und die Erinnerung können abstrakte Schlußfolgerungen erzeugen, aber auch Zuneigung, Abneigung, Freude, Schmerz, Begierde und andere Leidenschaften hervorrufen. Diese hinwiederum können den Willen, die Entschließung zum Handeln rege machen und in eine bestimmte Richtung drängen. Alle diese mannigfaltigen Prozesse bestehen, ebenso wie einfache Wahrnehmungen, in Veränderungen oder Modifikationen des Innenorgans, so daß dieses in jedem Augenblick eine andere Gestalt annimmt. Diese beständige Umgestaltung, die so an dem Innenorgan durch Wahrnehmen, Denken, Fühlen und Wollen bewirkt wird, ist nun prinzipiell nicht verschieden von dem Wechsel und Wandel, der sich unablässig in der Außenwelt vollzieht; hier wie dort handelt es sich lediglich um materielle Veränderungen, um rein mechanische Prozesse in der Materie.

Welcher Art ist nun aber in einem System, das solche Anschauungen vertritt, die Stellung der Seele? Sonderbarer Weise ist es den früheren Forschern, die sich mit dem Sânkhya-System eingehender beschäftigt haben, nicht gelungen, diese Frage zu beantworten; sie meinen, daß die Seele in diesem System vollkommen überflüssig sei und daß sein Begründer nur konsequent verfahren wäre, wenn er die Seele ganz eliminiert hätte.

Und doch ist die Aufgabe der Seele in dem Haushalt des individuellen Lebens nach der Sânkhya-Lehre von der größten Bedeutung. Daß die Seele durch ihr bloßes Vorhandensein die Materie, also auch das zur Materie gehörige Innenorgan antreibt, in Tätigkeit zu treten, ist schon oben erwähnt worden; hier aber handelt es sich um eine viel wichtigere Aufgabe, welche die Seele in dem Leben des Einzelnen zu erfüllen hat. Unsere Quellen sprechen hier freilich nur in bildlicher, aber gar nicht mißzuverstehender Ausdrucksweise, wenn sie der Seele die Erleuchtung der in dem inneren Organ vor sich gehenden Prozesse zuschreiben. Alle diese Prozesse müßten ja als rein mechanische unbewußt bleiben, wenn die Seele sie nicht „vermöge ihrer Nähe" erleuchtete, d. h. zum Bewußtsein brächte. Dabei verharrt die Seele, ihrem vorher beschriebenen Wesen entsprechend, in vollster Passivität. Sie wird nicht etwa als eine wirklich leuchtende Substanz betrachtet, sondern die Texte betonen, daß es sich nur um einen metaphorischen Ausdruck zur Veranschaulichung des Vorgangs handle. In demselben Sinne, in dem von der Lichthaftigkeit der Seele gesprochen wird, gebrauchen unsere Quellen noch ein anderes Bild, das in gleicher Weise die Unberührtheit der Seele durch die Vorgänge im Innenorgan und ihren Einfluß auf diese Vorgänge verdeutlichen soll. Die Sânkhya-Texte vergleichen nämlich die Seele auch mit einem Spiegel, in dem das innere Organ reflektiert. Es ist ganz gewiß kein Zufall, daß der Neuplatoniker Plotin nicht nur — wie die Sânkhya-Philosophie — die Seele mit dem Lichte vergleicht, sondern daß er zur Erklärung des bewußten Erkennens auch das andere, in den Sânkhya-Quellen ebenso übliche Gleichnis von dem Spiegel ver-

wendet, in dem die Bilder der Objekte erscheinen. Es ist das einer der Punkte, durch die sich die direkte Abhängigkeit der neuplatonischen Lehren von der Sânkhya-Philosophie verrät.

Das Verhältnis zwischen Seele und innerem Organ wird also, kurz gesagt, in unserem System in der Weise aufgefaßt, daß von der rein geistigen Seele eine das Bewußtsein erzeugende Kraft ausströmt und zwar unabläßig ausströmt, so daß kein Vorgang im Innenorgan unbewußt bleibt. Wenn die Seele nach der Sânkhya-Lehre so ihre Aufgabe erfüllt, ohne dabei irgend etwas zu wirken oder zu leiden, so brauche ich kaum darauf hinzuweisen, wie nahe verwandt diese Anschauung gewissen modernen Auffassungen der Seele ist, von denen die Passivität des Bewußtseins behauptet wird.

Wie alle philosophischen Systeme Indiens (mit Ausnahme des Materialismus), so verfolgt auch die Sânkhya-Philosophie den Zweck, den Menschen von den Schmerzen des weltlichen Daseins zu erlösen. In keinem andern System aber kommt die pessimistische Weltanschauung mit solcher Entschiedenheit zum Ausdruck als in dieser Lehre, die dem Buddhismus zu Grunde liegt. Alles bewußte Leben ist Leiden, und auch die Lust, die verhältnismäßig wenigen Individuen beschieden ist, birgt Schmerzen in sich und führt unfehlbar zu Leid; deshalb wird auch die Lust „von den Erkennenden zu den Schmerzen gerechnet."

Die Verbindung der Seele mit dem Schmerz besteht nun — wie aus dem eben Ausgeführten hervorgeht — darin, daß die Seele den in dem Körper oder genauer in dem Innenorgan befindlichen Schmerz zum Bewußtsein bringt. Diese eigentümliche Verbindung zwischen Seele

und Schmerz oder Innenorgan (denn das kommt auf dasselbe hinaus) ist nun nicht der Seele wesentlich; denn dann bestände überhaupt keine Möglichkeit, sie aufzuheben. Sie ist nach unserem System lediglich bedingt durch die „Nichtunterscheidung", d. h. dadurch, daß wir die Seele nicht in ihrer Wesensverschiedenheit von der Materie, insbesondere von den feinsten Produkten der Materie, von dem Innenorgan und den Sinnen, erkennen. Die Ursache dieser Nichtunterscheidung ist die dem Menschen angeborene Disposition, ein unheilvolles Erbteil aus der vorangegangenen Existenz, die Nachwirkung der damaligen Nichtunterscheidung. Auch hier gelangen wir, wenn wir rückwärts blicken, wie bei der Vergeltung heischenden Kraft der Tat, zu einem regressus in infinitum.

Wie die „Nichtunterscheidung" nach der Sânkhya-Lehre die Wurzel alles Übels ist, so ist das einzige Mittel zur Erlösung die „unterscheidende Erkenntnis", vermöge deren wir die absolute Verschiedenheit von Seele und Materie erfassen. Sobald wir erkannt haben, daß alles Geschehen in der Materie stattfindet, daß die Seele, das Ich, allem Wandel und Wechsel, allem Leid und Elend unbeteiligt gegenübersteht, daß die Seele von Wiedergeburt und Tod ebenso wenig betroffen wird wie von allen Vorgängen im Innenorgan, so ist damit die Erlösung gewonnen. Die Materie hört auf, für die Seele des Erkennenden tätig zu sein, wie eine Tänzerin aufhört zu tanzen, wenn die Zuschauer genug haben.

Daß das Leben des Erlösten mit dem Eintreten der Erkenntnis nicht sogleich erlischt, sondern noch eine Zeit lang fortdauert, „wie die Töpferscheibe infolge des

gegebenen Anstoßes auch nach der Fertigstellung des Topfes noch fortschwingt", das wird in den verschiedenen Systemen auf dieselbe Weise erklärt. Das gegenwärtige Leben beruht auf solchen Werken, deren Same schon vor der Erreichung der erlösenden Erkenntnis aufgegangen ist. Diese Werke müssen zu Ende reifen, und dazu ist die Fortdauer des Lebens notwendig, wogegen die Keimkraft derjenigen Werke, deren Same noch nicht aufging, „durch die Erkenntnis verbrannt ist". Wenn die Kraft der in dem gegenwärtigen Leben fruchttragenden Werke aufgebraucht und der Tod des Erlösten eingetreten ist, so ist eine Wiedergeburt für ihn ausgeschlossen.

Mit dem Ende des Leibeslebens gelangt die Seele des Erlösten zum Fürsichsein; das innere Organ, das ihr zugehörte, löst sich auf; der feine Körper, der bis dahin die Wanderung von einer Existenz zur andern bedingte, vergeht. Die Seele dauert im Zustande der Erlösung, der endgiltigen Isolierung von der Materie, zwar individuell fort, aber in ewiger Bewußtlosigkeit, da ja die für alle Erkenntnisfunktionen und Empfindungen notwendige materielle Basis beseitigt ist. Wenn sich in älteren Abhandlungen über die Sânkhya-Philosophie die stehende Bemerkung findet, daß die Lehrbücher des Systems nicht den Zustand der Seele nach der Befreiung vom Weltdasein beschreiben, so ist das ein einfacher Irrtum; denn unsere Texte erklären ausdrücklich, daß schon bei Lebzeiten während des tiefen traumlosen Schlafes, der Ohnmacht und der bis zur Bewußtlosigkeit gesteigerten Versenkung vorübergehend derselbe Zustand erreicht wird wie in der Erlösung nach dem Tode. „So verharrt dann die Seele, gelöst von dem Gewirr und Leiden des

Welttreibens, in Ewigkeit als ein Seher, der nichts mehr sieht, ein Spiegel, in dem sich nichts mehr spiegelt, als reines, ungetrübtes Licht, das nichts beleuchtet." Mit diesen Worten schließt Oldenberg in seinem „Buddha" (3. Auflage) S. 67 seine kurze Darstellung des Sânkhya-Systems, dessen „kühles Gedankenspiel" er als „ein wahres Cabinetsstück geistreicher Feinheit und Eleganz" bezeichnet.

* * *

Das zweite, in unmittelbarem Zusammenhang mit der Sânkhya-Philosophie stehende System ist das des Yoga, das auch schon, wie neuere Forschungen gezeigt haben, in vorbuddhistischer Zeit existiert hat; denn Buddha hat eine Reihe von Begriffen der Yoga-Lehre entnommen. Wenn in Indien allgemein als Begründer des Yoga-Systems Patandschali (aus dem 2. Jahrhundert v. Chr.) genannt wird, so geschieht das deshalb, weil Patandschali das erste Lehrbuch des Systems, die Yogasûtras, verfaßt und in ihm die schon seit langer Zeit verbreiteten Anschauungen methodisch geordnet und begründet hat.

Das Yoga-System wird in der indischen Literatur als ein Zweig des Sânkhya bezeichnet, und mit Recht. Denn alle Sânkhya-Lehren über Kosmologie, Physiologie und Psychologie sind einfach in das Yoga-System übernommen worden; auch die Erlösungslehre ist die gleiche, nicht nur die Auffassung der Erlösung selbst als einer vollkommenen Isolierung der Seele von der Materie, sondern auch die Theorie, daß die Erlösung einzig und allein durch die unterscheidende Erkenntnis, wie sie vorher beschrieben wurde, bewirkt werde. Charakteristisch

für die Yoga-Philosophie ist, abgesehen von untergeordneten Punkten, 1) die Ausmerzung der Gottesleugnung aus dem Sânkhya-System und 2) die Behandlung der Lehre von der Versenkung als des wirksamsten Hilfsmittels zur Erreichung der unterscheidenden Erkenntnis. Die Technik der Versenkung bildet den eigentlichen Inhalt des Yoga-Systems und hat ihm seinen Namen gegeben; denn yoga bedeutet ursprünglich „Anspannung", dann „Abwendung der Sinne von der Außenwelt und Konzentrierung des Denkens nach innen."

Wenn das Yoga-System den persönlichen Gott in die Sânkhya-Lehre eingefügt hat, so ist das gewiß nur geschehen, um dem religiösen Bedürfnis der Theisten entgegenzukommen und der im Sânkhya entwickelten Weltanschauung zu weiterer Verbreitung zu verhelfen. Die Gottesidee ist keineswegs organisch in das Yoga-System verwoben, sondern nur lose hineingesetzt. In den Yogasûtras stehen die Stellen, die von Gott handeln, außer Zusammenhang, ja geradezu im Widerspruch mit dem Inhalt und Zweck des Systems. Gott schafft weder die Welt noch regiert er sie; er belohnt und bestraft nicht die Taten der Menschen, und diese sehen (wenigstens nach der älteren Yoga-Lehre) nicht in der Vereinigung mit ihm das höchste Ziel ihres Strebens. Gott ist nur eine „besondere Seele", die sich von den andern gleich ihm ewigen Einzelseelen nicht essentiell unterscheidet, sondern lediglich nach der Art der Verbindung mit der Materie. Außer Zusammenhang mit der Materie stehend, wie eine erlöste Seele, kann Gott ja in dieser Philosophie nicht gedacht werden; denn dann wäre er bewußtlos. Deshalb wird im Yoga-System gelehrt, daß die göttliche Seele mit dem feinsten und

edelsten, vollkommen von den geringeren Substanzen geläuterten Bestandteil der Materie (s. oben S. 50) in einer ewigen und unlöslichen Verbindung stehe, und daß sie infolgedessen von jeher und für immer im Besitz der höchsten Macht, Weisheit und Güte sei. Nicht in das leidvolle Weltdasein und in den Kreislauf der Existenzen verstrickt, lebt Gott in ewiger Wonne, frei von Verdienst und Schuld, frei von allen Affekten und den verhängnisvollen Dispositionen, mit denen alle anderen lebenden Wesen belastet sind.

Es ist klar, daß das kein Gott in unserem Sinne ist und daß es sich hier nur um Verlegenheitsspekulationen handelt, die den Zweck haben, den ursprünglich atheistischen Charakter des Systems zu verdecken und die Annahme Gottes notdürftig mit den Grundlehren desselben in Einklang zu bringen. Gerade diese Spekulationen beweisen, wenn es sonst noch eines Beweises dafür bedürfte, daß in dem echten Sânkhya-Yoga — diese Zusammensetzung wird in Indien vielfach gebraucht, um die Einheitlichkeit beider Systeme zu betonen — für die Person Gottes kein Platz ist. War sie aber einmal trotzdem in das Yoga-System aufgenommen, so mußte auch eine Beziehung Gottes zur Menschenwelt hergestellt werden; denn Gott konnte doch nicht nur um seiner selbst willen da sein. Ein Verhältnis Gottes zu den Menschen wurde darin gefunden, daß Gott zwar nicht irdisches oder himmlisches Glück verleiht (denn dies ist ja nur durch eigenes Verdienst zu erlangen und wächst aus ihm mit Naturnotwendigkeit heraus), sondern daß Gott in seiner Barmherzigkeit dem ihm ganz ergebenen Menschen die Hindernisse beseitigen hilft, die der Gewinnung der Erlösung im Wege stehen. Aber

auch dieses bescheidene, auf menschlicher Gottergebenheit und göttlicher Huld beruhende Verhältnis ist im Zusammenhang der Yoga-Lehren schwer zu verstehen.

Nichtsdestoweniger tritt in der späteren Yoga-Literatur, namentlich in der großen Zahl jüngerer Upanischaden, die auf dem Boden der Yoga-Lehre stehen und diese entwickeln, die Gottesidee viel stärker hervor: Gott wird immer persönlicher und das Verhältnis zwischen Gott und Mensch immer enger gestaltet. So hat sich auch hier das allgemein-menschliche Herzensbedürfnis stärker erwiesen als die folgerichtige philosophische Erwägung.

Das eigentliche Thema des Systems, die in den Lehrbüchern sehr ausführlich behandelte Lehre von dem Yoga oder der Konzentration des Denkens, kann an dieser Stelle nur gestreift werden. Es wird in den Texten beschrieben, auf welche Weise man die Sinne von den Sinnesobjekten abzieht und außer Tätigkeit setzt, so daß ihre natürliche Richtung umgekehrt wird und sie ganz die Natur des inneren Zentralorgans annehmen, dessen Emanationen sie sind; wie dann die Tätigkeit des Denkorgans, in dem alle auf den Einflüssen der Außenwelt beruhenden Funktionen unterdrückt sind, ganz auf den Âtman (das Selbst, die Seele) fixiert wird, und wie schließlich in dem letzten Stadium der Versenkung das Denken mit seinem Objekt vollkommen zusammenfließt. Durch die methodische Übung der Yoga-Praxis bekämpft man am erfolgreichsten die in unsrer Naturanlage liegenden Hindernisse, welche die Erreichung der erlösenden Erkenntnis so schwer machen. Wenn die Versenkung derartig gesteigert oder vielmehr vertieft ist, daß kein Abirren der Gedanken auf andere Objekte hin

mehr möglich ist, wenn die fehlerhafte Disposition unseres Denkorgans sich nicht mehr betätigen kann, so tritt die Erkenntnis der Wesensverschiedenheit von Geist und Materie in der Form einer intuitiven Erschauung ein, und damit ist das Endziel menschlichen Strebens erreicht.

Diese asketischen Kontemplationszustände des Yoga sind das Endresultat einer langen Entwicklung, die uns zurückführt bis in die Zeiten der Wildheit, zu den Überreizungskulten der Naturvölker, von denen wir auch im Veda Zeugnisse vorfinden. Doch kann ich hier auf die allmähliche Entwicklung der Yoga-Praxis aus uralten ekstatischen Zuständen ebenso wenig eingehen als auf die Auswüchse, die das Yoga-System in der Empfehlung äußerer Hilfsmittel (bestimmter Körperhaltungen u. s. w., hypnosigener Methoden) und in der abergläubischen Verheißung wunderbarer Kräfte gezeitigt hat. Ich verweise wegen dieser Dinge auf meine Darstellung des Yoga-Systems im Grundriß der indo-arischen Philologie und Altertumskunde, Bd. III, Heft 4, S. 34, 35, 43 ff. Die eben erwähnten Auswüchse werden außerdem weiter unten in dem sechsten Aufsatz über den willkürlichen Scheintod der Fakirs zur Sprache kommen.

Von den untergeordneteren Lehren des Yoga-Systems will ich hier nur noch eine erwähnen, die in der Yoga-Schule entstanden, dann aber auch in den Lehrbüchern der jüngeren Systeme und in grammatischen Werken behandelt worden ist: eine sprachphilosophische Theorie nämlich über das Verhältnis von Wort und Wortsinn. Es wird von einem „übersinnlichen Worte“ (sphoṭa) gesprochen, das in dem durch die Buchstaben gebildeten Worte ruhe, aber von demselben verschieden

sei. Dieser in dem sinnlich wahrnehmbaren Wort enthaltene Träger der Wortbedeutung wird für ein einheitliches unvergängliches Element erklärt, das bei der Artikulierung der wortbildenden Laute „hervorbreche", d. h. sich manifestiere. Man sieht, daß hier ein richtiger Gedanke vorliegt, der aber in unklarer Weise ausgedrückt ist. Diese Unklarheit wird denjenigen nicht Wunder nehmen, der bedenkt, daß hier zum erstenmal ein schwieriges Problem aufgeworfen ist, das seitdem viele Denker beschäftigt hat; denn jenes „übersinnliche Wort" ist natürlich nichts anderes als die Vorstellung, die durch den Buchstabenkomplex zum Ausdruck gebracht wird.

* * *

Einen vollkommen anderen Charakter als die zwei bisher behandelten Systeme des Sânkhya und Yoga tragen die beiden nächsten, in denen die Gegenstände der alten indischen Spekulation methodisch entwickelt sind, die Mîmâmsâ und der Vedânta. Diese beiden Systeme bilden ein zusammengehöriges Ganzes in der Weise, daß die Mîmâmsâ die ritualistische Werklehre, der Vedânta (im Anschluß an den in den älteren Upanischaden verkündeten idealistischen Monismus) die Heilslehre von der Erkenntnis enthält. Jedes der beiden Systeme beschränkt sich zwar auf sein besonderes Gebiet, nimmt aber auf das andere Bezug, so daß an ihrer gleichzeitigen literarischen Fixierung nicht zu zweifeln ist. Das Mîmâmsâ-System ist in Indien hauptsächlich wegen dieses engen Zusammenhangs mit der Vedânta-Lehre und wohl erst in zweiter Linie wegen der Form der Darstellung zu den philosophischen Systemen gerechnet worden; denn

sein eigentlicher Inhalt hat ja an sich mit Philosophie nichts zu tun.

Das Wort Mîmâmsâ bedeutet „Erörterung“ und ist als Bezeichnung des ritualistischen Systems eine Abkürzung von Pûrva- oder Karma-mîmâmsâ „erste Erörterung oder Erörterung des Werkdienstes“. Diese Namen erklären sich aus der Verbindung, in der das System mit der Vedânta-Philosophie steht, die ihrerseits Uttara- oder Brahma-mîmâmsâ „zweite Erörterung oder Erörterung der Allseele“ genannt wird. Das älteste und bedeutendste Mîmâmsâ-Lehrbuch sind die von Dschaimini verfaßten Mîmâmsâsûtras. Wir dürfen die Abfassung dieses Werkes (und der zugleich abgeschlossenen Vedânta- oder Brahmasûtras) nicht lange vor dem Anfang unsrer Zeitrechnung ansetzen.

Die Mîmâmsâ hat den Zweck, die Regeln zur richtigen Interpretation derjenigen vedischen Texte zu geben, die sich mit dem brahmanischen Ritual beschäftigen. Da diese Texte zum großen Teil eine unvollständige und unklare Darstellung der Zeremonien enthalten und außerdem auf Schritt und Tritt von Betrachtungen über die mystische Bedeutung der einzelnen Handlungen und Utensilien durchsetzt sind, so war in der Tat für den brahmanischen Opferer, der von dem kleinsten Fehler bei der Vollziehung der Zeremonien die verhängnisvollsten Folgen befürchten zu müssen glaubte, ein solches Hilfsmittel ein dringendes Bedürfnis. Denn die Mîmâmsâ will alle Zweifel lösen, die sich hinsichtlich der Einzelheiten des Opfers ergeben konnten, und ebenso die Widersprüche beseitigen, die in den vedischen Texten tatsächlich — nach der Ansicht der Mîmâmsâ allerdings nur scheinbar — vorhanden sind. Das System handelt

zugleich auch von den Belohnungen, die für die richtige Vollziehung der Opfer in Aussicht stehen; und somit ist die Mîmâmsâ ein Kompendium der eigentlichen Schriftgelehrtheit des Brahmanentums.

Die Existenz Gottes wird von der Mîmâmsâ nicht anerkannt; doch beeinträchtigt diese Tatsache auch hier ebenso wenig wie im Sânkhya und anderen Systemen den Glauben an die überirdischen Gestalten der indischen Volksreligion. Fragen wir, auf welcher Autorität die Belehrung über die Opfer und ihre Erfolge beruhe, so antwortet die Mîmâmsâ, daß der Veda keiner Autorität bedürfe, sondern ewig und unerschaffen sei; nur von Ewigkeit her existierende und ihren Beweis in sich selbst tragende Dinge seien in ihm verkündet. Diese Überzeugung ist in Indien mit merkwürdiger Zähigkeit festgehalten worden und kontrastiert seltsam mit den ganz persönlichen und meist recht weltlichen Wünschen, die beständig von den Verfassern der alten vedischen Lieder zu den Göttern emporgesandt werden. Freilich denken die Mîmâmsâ-Lehrer bei dem Worte Veda weniger an jene alten Lieder als an die Ritualtexte der zweiten vedischen Literaturperiode, in denen die Personen der Verfasser nicht so hervortreten.

Ich bemerkte schon, daß die Form der Darstellung dazu beigetragen haben mag, daß die Mîmâmsâ trotz ihres nicht eigentlich philosophischen Charakters neben den fünf anderen Systemen brahmanischer Philosophie in Indien als ebenbürtiges System betrachtet wird. Der Inhalt des Veda ist nämlich in der Mîmâmsâ nach bestimmten Kategorien klassifiziert, und jeder Gegenstand der Untersuchung wird nach einer Methode erörtert, die schon eine hohe Stufe logischer Darstellungsweise reprä-

sentiert. Das feststehende Schema dieser Methode, die auch von anderen Schulen als mustergiltig übernommen ist, enthält die folgenden fünf Glieder: 1) die Proposition, 2) den Zweifel an ihrer Richtigkeit, 3) die falsche Betrachtungsweise der Frage, 4) die Widerlegung der falschen Betrachtungsweise durch die richtige Argumentation, 5) das Ergebnis der Untersuchung. — Dazu kommt, daß gelegentlich zum Zweck der Begründung der eigentlichen Mîmâmsâ-Lehren Fragen von philosophischer Bedeutung behandelt werden. Hierher gehört vor allen Dingen der Satz, daß die Laute und damit die Worte ewig seien, desgleichen auch der Zusammenhang des Worts mit seiner Bedeutung. Auf Grund dieser Theorie lehrt die Mîmâmsâ, daß die Verbindung von Wort und Bedeutung nicht von menschlicher Übereinkunft abhängig sei, sondern daß die Bedeutung dem Worte von Natur inne wohne. Diese Theorie mußte die Mîmâmsâ aufstellen, um den Veda vor dem Verdacht der Fallibilität zu schützen, die allem Menschenwerk anhaftet. Wem der Veda nicht für eine Sammlung verfaßter oder inspirierter Bücher, sondern für etwas unerschaffenes, seit Ewigkeit durch sich selbst Existierendes galt, für den durfte freilich der Zusammenhang der Worte, aus denen der Veda besteht, mit ihrer Bedeutung kein Resultat menschlicher Tätigkeit sein, für den mußten die Worte und in letzter Instanz die wortbildenden Laute von jeher dagewesen sein, — eine Anschauung, die nur in dem engen Gesichtskreis einer Schule herrschen konnte, für die es nur eine einzige Sprache gab.

* * *

Von der fadenscheinigen Scholastik der Mîmâmsâ wenden wir uns zu den tiefen Gedanken des mit ihr verbundenen Vedânta-Systems. Das Wort Vedânta bedeutet „Ende, Endziel des Veda“ und wird bereits zur Bezeichnung der älteren Upanischaden gebraucht, welche die Grundlage des Vedânta-Systems sind. Die Lehre von dem All-Einen ist in diesem System in methodischer Weise ausgebildet und philosophisch begründet worden. Der Stifter des Systems oder vielmehr der erste Lehrer, der den Vedânta systematisch (in den Vedânta- oder Brahmasûtras) behandelt hat, ist Bâdarâyana.*) Da dessen Lehrbuch — ebenso wie die Sûtras oder Leitfäden der übrigen philosophischen Schulen Indiens — eine aphoristische Darstellung aufweist, die an sich vollkommen unverständlich ist, so können wir aus ihm allein eine genaue Kenntnis des Systems nicht gewinnen, sondern erst aus den Erläuterungen der einheimischen Kommentare. Unter den zahlreichen Erklärern des Werkes ist der bedeutendste der berühmte Vedantist Schankara, der um 800 (nach Einigen schon um 600) n. Chr. gelebt und außer seinem Kommentar zu den Brahmasûtras eine große Reihe von Kommentaren zu Upanischaden sowie mehrere selbständige Schriften über die Vedânta-Philosophie verfaßt hat. Die Annahme ist wohlbegründet, daß die Auffassungen Schankaras in allen Hauptsachen mit den Anschauungen übereinstimmen, die Bâdarâyana vertreten hat. Von den Anhängern des Vedânta-Systems im heutigen Indien — und das sind beinahe alle gebildeten Hindus, soweit sie sich nicht zu europäischen Ideen bekennen —

*) Über dessen mutmaßliche Lebenszeit s. oben S. 65.

folgen 75 Prozent der von Schankara gebotenen Auslegung der Brahmasûtras, während der Rest sich auf die abweichenden Darstellungen des Systems von seiten der übrigen Kommentatoren verteilt. Wir besitzen eine ausgezeichnete und sehr ausführliche Darstellung der Vedânta-Lehre nach der Auffassung Schankaras in Paul Deussens „System des Vedânta" (Leipzig 1883), an welches Werk sich meine nachfolgenden, die Hauptsachen zusammenfassenden Ausführungen zum Teil eng anschließen.

Der Fundamentalsatz der Vedânta-Philosophie lautet im Anschluß an die Lehre der alten Upanischaden: „Unser Selbst (oder unsere Seele) ist mit dem Brahman, der Allseele, identisch." Da nun das ewige unendliche Brahman, die Kraft, die in allem wirkt, nicht aus Teilen bestehen und nicht der Veränderung unterliegen kann (denn alles aus Teilen bestehende und sich verändernde ist vergänglich), so folgt, daß ein Jeder seinem innersten Wesen nach nicht ein Teil oder eine Emanation des Brahman, sondern das ganze unteilbare Brahman ist. Außer diesem existiert nichts Reales, „nur Eines gibt es, ohne ein Zweites", und darum heißt in Indien die Vedânta-Lehre in der Auffassung Schankaras die „Lehre von der Zweitlosigkeit". Gegen den eben angeführten Grundgedanken des Vedânta spricht nicht nur die Erfahrung, nach der eine bunte Mannigfaltigkeit von Personen und Dingen existiert, sondern auch das vedische Zeremonialgesetz, das auf dem Glauben an die Seelenwanderung und an die Vergeltung beruht, also eine Vielheit individueller Seelen voraussetzt. Dieser zwiefache Widerspruch wird zurückgewiesen; die Erfahrung sowohl wie das vedische Zeremonialgesetz beruhen auf

dem einem Jeden angeborenen „Nichtwissen", durch das die Seele verhindert wird, sich selbst von dem Leibe, den psychischen Organen und ihren sonstigen Bestimmungen zu unterscheiden und die empirische Welt als eine Illusion (mâyâ) zu erkennen. In Wahrheit ist die ganze Welt der Erscheinungen nur ein Blendwerk, vergleichbar einer Fata Morgana, die bei näherer Betrachtung verschwindet, oder einem Traumbilde, das nur dem Schlafenden, aber nicht mehr dem Erwachten als wirklich erscheint.

Nur ein Ding gibt es im Universum, das von dieser Macht der Täuschung nicht berührt wird: unser Selbst, die Seele. „Dieses Selbst läßt sich nicht beweisen, weil es die tragende Kraft jedes Beweises ist, aber auch nicht leugnen, weil jeder, indem er es leugnet, dasselbe voraussetzt" (Deussen, S. 502). Das Selbst nun kann nichts vom Brahman Verschiedenes sein, da es ein Seiendes außer diesem nicht gibt. Alles, was von dem Brahman ausgesagt wird, rein geistige Natur, Allgegenwart, Ewigkeit u. s. w., gilt deshalb auch von unsrer Seele. Hier, im eignen Innern, muß man die Erkenntnis suchen. Nur in sich selbst, in der Tiefe des eignen Wesens kann der Mensch die Lösung des Welträtsels finden, das einzige wahrhaft Reale erkennen.

Woher das „Nichtwissen", durch das uns der wahre Zustand der Dinge verhüllt wird, stamme, danach fragt die Vedânta-Philosophie nicht; sie sagt uns nur, daß es durch das „Wissen" oder die universelle Erkenntnis aufgehoben wird. Hat man diese universelle Erkenntnis erreicht, hat man durch sie die illusorische Natur von allem, was nicht Seele ist, und die absolute Identität der Seele mit dem Brahman erfaßt, so sind die Bedin-

gungen für das Weltdasein der Seele aufgehoben; denn dieses Weltdasein ist ja selbst nur täuschender Schein. Wer da weiß: „Ich bin das Brahman,“ der hat die Erlösung aus dem Samsâra gewonnen.

Da Schankara die Upanischaden als unbedingte Autorität anerkennt, so ist er genötigt, sich mit dem ganzen Inhalt dieser Werke abzufinden, der zum großen Teil zu den hier vorgetragenen Lehren in Gegensatz steht. Er tut dies in der Weise, daß er zwei Systeme neben einander stellt: 1) die „höhere“ oder esoterische Wissenschaft, die den metaphysischen Standpunkt vertritt und die Lehre vom zweitlosen Brahman, wie sie eben dargestellt wurde, als die absolute Wahrheit verkündet; und 2) die „niedere“ oder exoterische Wissenschaft, die sich auf den empirischen Standpunkt der großen Masse stellt und eine volkstümlich-religiöse Welterklärung bietet. Während in der „höheren Wissenschaft“ das Brahman ohne alle Attribute und Qualitäten ist, erscheint es in der „niederen Wissenschaft“ mit den Attributen der Persönlichkeit ausgestattet. Diese Attribute werden dem Brahman von dem Nichtwissen beigelegt, weil diejenigen Menschen, welche sich nicht zu der Höhe des metaphysischen Standpunktes erheben können, eines Objektes der Verehrung bedürfen. In der niederen Wissenschaft tritt also das Brahman als persönlicher Gott auf, der die Welt schafft und regiert und die Menschen nach ihren Taten belohnt und bestraft; in ihr gilt die vielgestaltige Welt als real, und die Angaben der Upanischaden über das Wandern der Seele durch zahllose Leiber bestehen zu Recht. Die niedere Wissenschaft lehrt, daß die Seele durch den psychischen Apparat, durch die Sinne, das Lebensprinzip und die moralische

Bestimmtheit, beschränkt ist, daß sie in solcher Beschränktheit den Prozeß der Metempsychose durchmacht, und daß sie durch gläubige Verehrung des persönlichen, niederen Brahman zu diesem gelangen kann. Die Vereinigung mit dem niederen, attributhaften Brahman ist jedoch nur ein untergeordnetes, zeitweiliges Glück. Die vollkommene Erlösung wird allein auf dem metaphysischen Standpunkt durch die Erkenntnis des höheren attributlosen Brahman erlangt. Alles in der niederen Wissenschaft gelehrte ist für denjenigen nichtig, der sich selbst als das ewige unteilbare Brahman erkannt hat; denn dieser weiß, daß das niedere Brahman ein Erzeugnis des Nichtwissens ist, daß es nur zum Zwecke der Verehrung mit Bestimmungen ausgestattet ist, die ihm in Wahrheit nicht angehören und im Lichte der höchsten Erkenntnis als Täuschung erscheinen. Wer diese Erkenntnis erreicht hat, wird durch den täuschenden Schein, der ihn umgibt, nicht mehr beirrt. In voller Gleichgiltigkeit gegen das Welttreiben erwartet er das Ende seines Lebens, dessen Fortdauer durch eben dieselben Gründe wie in dem Sânkhya-System erklärt wird (s. oben S. 58). Mit dem Eintritt des Todes löst sich der Weise in Brahman auf.

Unter den von Schankaras Auffassung des Vedânta abweichenden Kommentatoren, die zum Teil den philosophischen und religiösen Standpunkt bestimmter Sekten vertreten, ist der bedeutendste Râmânudscha, der in der ersten Hälfte des zwölften Jahrhunderts n. Chr. gelebt hat. Râmânudscha nähert sich in seiner Darstellung des Systems der niederen, exoterischen Wissenschaft Schankaras an und trägt als Anhänger der Pântscharâtra-Lehre (s. oben S. 27, 28) in das Lehrbuch Bâdarâyanas

Anschauungen hinein, die dem christlichen Standpunkt nahe verwandt, der echten Vedânta-Lehre aber fremd sind. Nach ihm sind die einzelnen Seelen nicht mit der höchsten Seele, d. h. für ihn mit Gott, identisch, sondern individuell verschieden wie im Sânkhya-Yoga. Die Ursache ihres Weltdaseins ist nicht das „Nichtwissen", sondern der Unglaube; die Erlösung ist die Vereinigung mit Gott, die nicht durch das „Wissen", sondern allein durch gläubige Liebe zu Gott gewonnen werden kann. So zeigt sich auch in der Geschichte der Vedânta-Philosophie dieselbe theistische Tendenz, die wir oben S. 62 in der Weiterbildung der Sânkhya-Lehre in der Form des Yoga-Systems beobachten konnten.

Noch in der neuesten Zeit vergeht kein Jahr, in dem nicht in allen Teilen Indiens zahlreiche Schriften — teils auf Sanskrit, teils in den Volkssprachen — über die Vedânta-Philosophie erscheinen und, da sie in der überwiegenden Mehrzahl den Standpunkt Schankaras vertreten, Zeugnis ablegen von der Macht, die der spirituelle Pantheismus des Vedânta noch heute ebenso wie vor Alters auf die Gemüter der denkenden Hindus ausübt.

* * *

Ich kann nicht zu den beiden letzten Systemen brahmanischer Philosophie übergehen, ohne vorerst an dieser Stelle das Verhältnis des Vedânta zum Sânkhya-System, das wichtigste Problem in der Geschichte der indischen Philosophie, zu berühren.

Nach meiner schon früher ausgesprochenen Überzeugung ist das Sânkhya in Opposition gegen den idealistischen Monismus der Upanischaden entstanden und erheblich älter als der systematische Vedânta. Her-

vorragende Indologen aber beurteilen das Verhältnis zwischen diesen beiden bedeutendsten Erzeugnissen der indischen Spekulation anders; und wenn ich mich auch hier nicht eingehend mit den abweichenden Ansichten der Mitforscher auseinandersetzen kann, so bin ich es doch meinen Lesern schuldig, auf die vorhandenen Meinungsverschiedenheiten hinzuweisen.

Der Angelpunkt für die Feststellung des Alters des Sânkhya-Systems ist die Frage nach seiner Priorität vor dem Buddhismus. Oldenberg, der erste gegenwärtige Kenner des Buddhismus, hat in der neuesten (dritten) Auflage seines „Buddha“ S. 67—69 die enge Verwandtschaft der beiden Doktrinen unter Anführung wichtiger Übereinstimmungen anerkannt und es für wahrscheinlich erklärt, daß der Buddhismus der entlehnende Teil sei. Aber er teilt nicht meine Ansicht, daß das Sânkhya-System in der abgeschlossenen Gestalt (d. h. so wie ich seinen Inhalt oben S. 48—59 dargestellt habe) vorbuddhistisch sei; der ganze Stil dieses Philosophierens scheint ihm den Stempel eines moderneren Zeitalters zu tragen und dafür zu sprechen, daß ältere Vorstadien der Sânkhya-Lehre dem Buddhismus vorangegangen seien und ihren Einfluß auf ihn ausgeübt haben. In ähnlicher Weise hat H. Jacobi seine Meinung dahin ausgesprochen, daß „einzelne Sânkhya-Lehren und Termini schon längere Zeit geistiges Eigentum der brahmanischen Inder sein konnten, bevor sie von Kapila in ein konsequentes System gebracht wurden“ (Göttingische Gel. Anz. 1895, S. 205). Ich muß die Möglichkeit zugeben, daß diese Auffassungen das Richtige getroffen haben; wenigstens lassen sie sich nicht durch eine strikte Beweisführung widerlegen. Aber

ich halte sie für falsch. Wer mir entgegenhält, daß die anderen Systeme indischer Philosophie offenbar allmählich entstanden sind, d. h. daß ihre wichtigsten Ideen schon längere Zeit in Umlauf waren, ehe sie von den traditionellen Begründern der Systeme in die uns vorliegende Form eines abgeschlossenen Ganzen gebracht wurden, daß es sich also mit dem Sânkhya-System geradeso verhalten werde, — dem gegenüber möchte ich den exceptionellen Charakter des Sânkhya betonen. Alle anderen Systeme zeigen ein mehr oder weniger loses Gefüge, in dem noch die Spuren des Allmählich-geworden-seins erkennbar sind; im Sânkhya-System dagegen haben wir einen Bau vor uns, der von unten bis oben planmäßig aufgeführt ist, in dem ein Stein auf den andern paßt. Selbst Jacobi, der doch über die Entstehung des Sânkhya anderer Meinung ist als ich, sagt a. a. O.: „Ich will zugeben, daß die strenge Folgerichtigkeit und die daraus folgende Einheitlichkeit des Systems sich am einfachsten durch die Annahme erklären lassen, daß ein Mann in seinem Geiste die einzelnen Lehren zu einem wohldurchdachten einheitlichen Lehrgebäude zusammengefügt habe, obschon dasselbe Resultat auch durch die scholastische Tätigkeit einer Philosophenschule hätte erreicht werden können." Ich möchte die Einschränkung am Schluß dieses Satzes bestreiten und behaupten, daß ein so sicher, klar und konsequent entwickeltes System wie das Sânkhya das Werk eines einzigen Mannes sein muß.

Was speziell Oldenbergs eben angeführte Anschauung betrifft, so gebe ich ihr gegenüber zu bedenken, daß der Buddhismus mit seiner Leugnung der Seele über die letzten Konsequenzen des Sânkhya-Systems

hinausgegangen ist. Der Buddhismus setzt hier die Sânkhya-Lehre voraus, daß alle Vorgänge im Innern der lebenden Wesen, Wahrnehmen, Vorstellen, Empfinden u. s. w., der Materie angehören und daß die Seele im empirischen Dasein nichts ist als passives Bewußtsein und im Zustande der Erlösung unbewußtes Sein, — alle andern altherkömmlichen Bestimmungen hatte die Sânkhya-Philosophie von der Seele abgelöst, und nun nahm Buddha ihr auch noch das Bewußtsein, verwies auch dieses in die Welt des Geschehens und der Vergänglichkeit und negierte damit die Seele ganz. Wenn so der Buddhismus in einer der wichtigsten Fragen auf denjenigen Sânkhya-Lehren fußt, die wir als den Schlußstein des Gebäudes anzusehen haben, müssen wir dann nicht das Sânkhya-System in seiner abgeschlossenen Gestalt für vorbuddhistisch halten?

Die richtige Erkenntnis der Sachlage ist durch das Schicksal, das die Sânkhya-Philosophie in der brahmanischen Literatur erfahren hat, sehr erschwert worden. In einigen Upanischaden mittleren Alters und namentlich im Mahâbhârata erscheint die Sânkhya-Lehre in einer merkwürdigen Vermischung mit Anschauungen, die dem Gebiet des Vedânta angehören. So finden wir im Mahâbhârata den Dualismus des Sânkhya dadurch aufgelöst, daß die Entstehung der Prakriti, der Materie, aus dem Brahman gelehrt wird. Das Sânkhya des Epos nimmt statt der Vielheit der Seelen ihre Einheit in Brahman an; es erklärt zwar die Materie und ihre Prinzipien für real, identifiziert aber doch die Prakriti mit der Mâyâ, der kosmischen Illusion des Vedânta. Das ist ein kühner Versuch, die beiden wichtigsten Philosopheme Indiens, die sich in ihren Grundanschauun-

gen so schroff gegenüberstehen, mit einander zu versöhnen und in Eins zu verschmelzen. Nun sind aber unglücklicherweise alle Lehrbücher des Sânkhya-Systems jünger als das Mahâbhârata. Kein Wunder also, wenn der Gedanke aufgetaucht ist, daß im Mahâbhârata eine ältere und ursprünglichere Form des Sânkhya vorliege als in der eigentlichen Literatur des Systems. Diesen Gedanken hat Joseph Dahlmann in einer ganzen Reihe von Schriften mit Energie verfochten, indem er ein älteres „episches Sânkhya" und ein „klassisches Sânkhya" (d. h. das wirkliche Sânkhya-System) unterscheidet. Das letztere ist nach ihm ebenso wie das spätere Vedânta-System aus dem „epischen Sânkhya" hervorgegangen. Diese Dahlmannsche Theorie hat Jacobi, der hierin denselben Standpunkt einnimmt wie ich (Sânkhya-Philosophie S. 49 ff.) eingehend widerlegt und zwar mit Beweisgründen, die dem Mahâbhârata selbst entnommen sind (Gött. Gel. Anz. 1897, S. 265 ff.) Er sagt (S. 273): „So stellt sich uns das Verhältnis des epischen Sânkhya zum klassischen auf Grund der im Mbh. enthaltenen Anhaltspunkte dar: das epische, monistische Sânkhya hat sich aus dem dualistischen System, wie es das klassische Sânkhya bietet, entwickelt und zwar durch Anlehnung an vedântistische Anschauungen von dem höchsten Brahman", und (S. 279): „Das „epische" Sânkhya ist nicht ein „älteres" Sânkhya, wie Dahlmann meint, sondern ein zur philosophischen Fundierung volkstümlicher Religionen durch Aufnahme von Vedânta-Ideen umgestaltetes Sânkhya." Es gibt also in Wahrheit nur ein Sânkhya-System, das in den Lehrbüchern der Schule dargestellte, und dieses hat so wie es dort vorliegt, schon lange vor der Redaktion des

Mahâbhârata und vor dem Auftreten des Buddhismus existiert. Auch nach der überzeugenden Kritik Jacobis hat übrigens Dahlmann seine Theorie in mehreren neueren Werken aufrecht erhalten, meines Erachtens aber nicht wahrscheinlicher gemacht.

Schließlich hat auch die Ansicht Vertreter gefunden, daß das Sânkhya-System nur ein Ableger der Vedânta-Philosophie sei. Schon Gough und Max Müller haben in früheren Jahren die Meinung geäußert, daß das Sânkhya durch einige Begriffsverschiebungen aus dem Vedânta hervorgegangen sei; und neuerdings hat sich Deussen an verschiedenen Orten in demselben Sinne ausgesprochen. Für Deussen ist das ganze Sânkhya nur eine Degeneration des Vedânta, bewirkt durch das Aufkommen realistischer Tendenzen; ja er spricht einmal (Deutsche Litteraturzeitung 1898, S. 108) von der „völligen Verschlammung der Upanischadlehre", die dem klassischen Sânkhya vorbehalten gewesen sei. Dieses Urteil kann ich mir nur aus der begeisterten Vorliebe Deussens für die Vedânta-Philosophie erklären, die ihm als das Höchste gilt, was der Menschengeist erdacht hat. Diese Vorliebe und das intensive Studium, das Deussen der Vedânta-Philosophie gewidmet hat, scheinen mir bei ihm zu einer Überschätzung der Rolle geführt zu haben, die dem Vedânta in der Entwicklungsgeschichte der indischen Philosophie zukommt.

Jedenfalls wird aus dieser Darlegung hervorgehen, wie verschiedene Anschauungen über die historische Stellung der Sânkhya-Philosophie, die meiner Meinung nach so klar ist, von kompetenten Forschern vertreten werden.

* * *

Wenn die sechs Systeme der brahmanischen Philosophie nach dem Alter ihrer Lehrbücher angeordnet würden, so gehörten die beiden, die für unsere Betrachtung noch übrig sind, das Vaischeschika- und das Nyâya-System, wahrscheinlich an den Anfang. Durch die Befolgung eines solchen äußerlichen Anordnungsprinzips aber würde die Geschichte der brahmanischen Philosophie geradezu auf den Kopf gestellt werden. Wenn neuere Forschungen gelehrt haben, daß die Vaischeschikasûtras spätestens um 200 und die Nyâyasûtras gegen 150 vor Chr. entstanden sein müssen, so ist wenigstens das erste von diesen grundlegenden Lehrbüchern der beiden jüngsten Systeme aller Wahrscheinlichkeit nach früher verfaßt worden als irgend ein anderes philosophisches Lehrbuch in Indien.

Wie wir bisher eine enge Verbindung zwischen den beiden ersten Systemen (Sânkhya und Yoga) und dann ebenso zwischen dem dritten und vierten (Mîmâmsâ und Vedânta) beobachten konnten, so bilden auch die beiden letzten ein zusammengehöriges Paar. Beide, das Vaischeschika- und das Nyâya-System, lehren die Entstehung der Welt aus Atomen und bringen damit in die brahmanische Gedankenwelt ein ganz neues Element hinein. Ferner ist beiden Systemen gemeinsam die genaue Bestimmung und Klassifizierung der logischen Begriffe, auf der ihre Stärke und ihr Ruhm beruht. Diese gemeinsamen Charakterzüge haben zu einer völligen Verschmelzung der beiden Systeme in der jüngeren philosophischen Literatur Indiens geführt und zu einer Vermengung der Vaischeschika- und Nyâya-Lehren bei den älteren europäischen Indologen. Doch ermöglichen es die Quellen schon seit langer Zeit, den Inhalt dieser beiden Systeme in seiner ursprünglichen Besonderheit festzu-

stellen. Früher hielt man irrtümlicherweise das Nyâya-System für das ältere, und erst neuerdings ist die Priorität des Vaischeschika-Systems erkannt worden. Sein Begründer führt den Namen Kanâda „Atom-Esser", was ursprünglich ein durch den atomistischen Charakter der Vaischeschika-Lehren hervorgerufener Spottname gewesen sein muß. Solche mit der Zeit zu wirklichen Namen gewordenen harmlosen Spitznamen begegnen uns in der indischen Gelehrtenwelt mehrfach.

Kanâda will in dem Vaischeschika-System die richtige Erkenntnis alles Erkennbaren lehren und stellt zu dem Zwecke sechs Kategorien auf, die nach seiner Meinung alles Existierende umfassen. Bei der Besprechung dieser Kategorien und ihrer Unterabteilungen behandelt er dann die verschiedensten Probleme, namentlich in Kosmologie und Psychologie, so daß er auf seiner Kategorienlehre ein vollständiges philosophisches System aufbaut. Die Kategorien sind folgende: 1) Substanz, 2) Qualität, 3) Bewegung oder Handlung, 4) Gemeinsamkeit, 5) Verschiedenheit und 6) Inhärenz.

Zu der Kategorie Substanz werden gerechnet: Erde (d. h. alle organischen Körper und alle anorganischen Stoffe mit Ausnahme der übrigen vier Elemente), Wasser, Feuer, Luft, Äther, Zeit, Raum, Seele und Denkorgan. Hier erscheint uns zunächst auffallend, daß Zeit und Raum für Substanzen erklärt werden; aber der Begriff der Substanz ist für Kanâda ein weiterer als für uns; er bedeutet für ihn dasjenige, was Qualitäten oder Bewegung besitzt und der unmittelbare Grund der Erscheinung ist. Die schwierige, erst von Kant endgiltig beantwortete Frage nach dem Wesen von Zeit und Raum wird merkwürdigerweise in der ganzen indischen

Philosophie nur nebensächlich und beiläufig behandelt; am weitesten ist hier das Sânkhya-System vorgedrungen, das Zeit und Raum für zwei Qualitäten der ewigen, als Einheit betrachteten Materie erklärt.

Die Erörterung der Kategorie Substanz gibt Kanâda den Anlaß, seine atomistische Lehre darzulegen, die aus buddhistischen Quellen abgeleitet ist, wie unlängst ein Schüler von mir, Dr. W. Handt, in seiner Doktordissertation*) nachgewiesen hat. Nach Kanâdas Lehre sind die Atome von Erde, Wasser, Feuer und Luft ewig und unerschaffen; obwohl sie selbst keine Ausdehnung haben, ist ihre heterogene Natur die Ursache der Ausdehnung und Sichtbarkeit der Atomverbindungen. Wie das zu verstehen ist und wo die Sichtbarkeit dieser Verbindungen beginnt, darüber scheint Kanâda selbst — nach dem Schweigen der Vaischeschikasûtras über diesen Punkt zu schließen — noch keine bestimmten Ansichten vorgetragen zu haben. Spätere Lehrer der Schule stellen die Theorie auf, daß ein Aggregat von drei Atomen (andere sagen: von drei Doppelatomen) Ausdehnung besitze und als das im Sonnenlicht zitternde Staubkörnchen sichtbar sei.

Diese ganze Lehre wird in den Werken der Vedânta- und Sânkhya-Philosophie energisch bekämpft, und zwar mit der gleichen naheliegenden Begründung. Die Anhänger dieser beiden Systeme erklären nämlich, daß, wenn die einzelnen Atome keine Ausdehnung besitzen, auch das Aggregat nicht ausgedehnt sein könne; denn jede Eigenschaft eines Produkts sei durch eine gleichartige Eigenschaft der materiellen Ursache bedingt.

*) Die atomistische Grundlage der Vaischeschika-Philosophie, nach den Quellen dargestellt. Rostock 1900.

Auf der Atomistik beruht die Kosmogonie des Vaischeschika-Systems. Auch in ihm herrscht die in Indien verbreitete Vorstellung, daß in regelmäßigem Wechsel Perioden des Weltbestehens und der Weltvernichtung auf einander folgen; und jedesmal vollzieht sich das Entstehen und das Vergehen der Welt in der gleichen Weise und aus den gleichen Ursachen. Ich schließe mich hier an die Darstellung von W. Handt (S. 56—58) an, nur daß ich nicht wie er mit dem Weltuntergang, sondern mit der Weltentstehung beginne. Während der Zeit der Weltvernichtung, von der übrigens die drei unendlich großen und deshalb ewigen und unveränderlichen Substanzen, Äther, Raum und Zeit nicht betroffen werden, besteht keine Verbindung zwischen den Atomen der vier grobstofflichen Elemente und auch kein Zusammenhang zwischen den zahllosen individuellen Seelen und den Atomen; aber an den Seelen bleiben Verdienst und Schuld in latentem Zustand als Dispositionen haften. Wenn die nachwirkende und Vergeltung fordernde Macht von Verdienst und Schuld, die auch in diesem System die treibende Kraft des Weltlaufs ist, wieder erwacht, so hat damit die Periode der Weltvernichtung ein Ende. „Infolgedessen verbinden sich die Seelen von neuem mit den Atomen. Dadurch wird in den atomistischen Elementen eine Bewegung hervorgerufen, die den Beginn der Neuschöpfung der materiellen Welt ankündet. In den Luftatomen entsteht zuerst diese Bewegung, die auf dem Wege der Doppelatombildung die Entstehung der großen Luftsubstanz bewirkt, die brausend den Weltraum erfüllt. Darauf verbinden sich innerhalb des Luftelements die Wasseratome, wodurch auf dieselbe Weise der große Weltozean entsteht, und in diesem Weltmeer ballen

sich die Erdatome zusammen und bilden nach Entstehung der Doppel- und Tripelatome die kompakte Masse der festen Erde. Zuletzt entsteht das Feuerelement, indem sich seine Atome ebenfalls innerhalb des Wassers auf dieselbe Weise vereinigen. Seine Entstehung vollzieht sich innerhalb des Wassers, das gewissermaßen die Hülse darstellt, die die verzehrende Gewalt der feurigen Substanz dämpft, damit die vernichtende Wirkung desselben den organischen Verlauf der Weltschöpfung nicht stört." Nachdem auf diese Weise die materielle Welt entstanden ist, beginnt für die Seelen das empirische Dasein aufs neue; sie verbinden sich mit Leibern nach Maßgabe ihrer noch unverbrauchten Werke aus der vorangegangenen Weltperiode, häufen in einem neuen Kreislauf von Existenzen Verdienst und Schuld an und ernten Lohn und Strafe, bis auch diese Weltperiode zu Ende ist. Während in der Sânkhya-Philosophie kein Grund für die Notwendigkeit der Weltauflösung angegeben wird, ist in dem Vaischeschika-System der Prozeß der Weltvernichtung auf eine ganz merkwürdige Weise begründet worden. „Die Seelen sind von der beständigen Wanderung durch die zahllosen Leiber so erschöpft und mitgenommen, daß sie einer langen Erholungszeit bedürfen. Gleichwie die irdischen Wesen nach den Leiden und Anstrengungen des Tages in der Nacht in Schlaf sinken und eine Zeit lang ohne Bewußtsein und ohne Empfindung von Lust oder Schmerz verharren, so bricht auch über das Universum eine allgemeine Weltennacht herein, damit die individuellen Seelen sich von den Leiden des Samsâra erholen können." Es ist klar, daß eine solche überraschende Erklärung nicht in einem System möglich war, das wie das Sânkhya die Qualitätlosigkeit der Seelen behauptet.

Nur eine wirklich selbst empfindende, wollende und erkennende Seele konnte in dem Zustand der Erschöpfung gedacht werden; und daß in der Tat die Vaischeschika-Philosophie die Seele in diesem Sinne, d. h. mit eigenen Qualitäten behaftet, auffaßt, werden wir bei der Betrachtung der zweiten Kategorie erkennen.

Der Prozeß der Weltvernichtung geht nun in folgender Weise vor sich. „Die Affektionen, welche die Einwirkung von Verdienst und Schuld in den individuellen Seelen hervorruft und die das Band zwischen Leib, Sinnen und der Außenwelt bilden, hören auf; und damit ist die treibende Kraft gebunden, die den Kreislauf des Daseins in Bewegung erhält. Infolgedessen löst sich die Verbindung, die durch die Macht von Verdienst und Schuld zwischen den körperbildenden Atomen und der individuellen Seele besteht.“ Die vier atomistischen Elemente lösen sich nun der Reihe nach auf, die Erde im Wasser, das Wasser im Feuer, das Feuer in der Luft. „Der Auflösungsprozeß der atomistischen Elemente vollzieht sich auf dem umgekehrten Wege, wie die Entstehung der materiellen Produkte aus den Atomen, indem er sich zuerst bis auf die Tripelatome erstreckt und, wenn nach ihrer Zerstörung nur noch Doppelatome übrig sind, dann auch diese ergreift, so daß am Schluß jedes der vier Elemente in der Form seiner isolierten Atome bestehen bleibt.“

Nach dieser Darstellung der Kosmologie des Vaischeschika-Systems, die in den Texten bei der Erörterung der Substanzkategorie entwickelt wird, wenden wir uns zu der Kategorie Qualität. Diese Kategorie umfaßt die Begriffe Farbe, Geschmack, Geruch, Gefühl, Zahl, Ausdehnung, Individualität, Verbindung, Trennung,

Frühersein, Spätersein, Erkennen, Freude, Schmerz, Begierde, Abneigung und Wille. Ein Kommentator vergrößert diese Liste Kanâdas noch um sieben weitere Qualitäten, die zwar in den siebzehn genannten enthalten, aber doch besonderer Erwähnung wert seien: Schwere, Flüssigsein, Klebrigsein, Tönen (die charakteristische Qualität des Äthers, der die Schallwellen fortträgt), Nachwirkung (oder Selbstwiedererzeugung, in drei Richtungen sich äußernd: 1) als Andauern der Bewegung infolge eines gegebenen Anstoßes, 2) als Elastizität, 3) als Gedächtnis), Verdienst und Schuld.

Wie man sieht, enthält diese Aufzählung nicht nur die Eigenschaften der Materie, sondern auch die des Geistes. Deshalb nimmt Kanâda bei der Kategorie Qualität Anlaß, seine Psychologie zu entwickeln. Im Gegensatz zu den Lehren der Vedânta- und Sânkhya-Philosophie gehören, wie schon oben angedeutet wurde, nach dem Vaischeschika-System die geistigen Qualitäten der Seele unmittelbar an, aber nur als Dispositionen. Denn wenn sich die Seele in isoliertem Zustand befindet, so ist kein psychischer Vorgang möglich. Erst infolge der Verbindung der Seele mit dem Denkorgan (manas) können ihre Kräfte sich regen. Beide, Seele und Denkorgan, sind ewige Substanzen; aber die Seele ist alldurchdringend, d. h. nicht an Zeit und Raum gebunden, während das Denkorgan ein Atom ist. Dieses vermittelt den Verkehr der Seele mit den Sinnen, indem es auf Antrieb der Seele sich jedesmal zu demjenigen Sinn hinbegibt, durch den sie wahrnehmen oder handeln will (denn auch die Fähigkeiten des Fassens, Gehens, Redens u. s. w. fallen nach indischer Auffassung unter den Begriff der Sinne; es werden deshalb Wahr-

nehmungs- und Tatsinne unterschieden). Das Denkorgan befindet sich demnach so lange in Bewegung, als irgend ein Wahrnehmungsprozeß oder eine körperliche Tätigkeit vor sich geht. Ruht es bewegungslos in der Seele, so steht diese außer Verbindung mit den Sinnen und kann weder wahrnehmen noch handeln, noch empfinden.

Für ein Atom ist das Denkorgan von Kanâda deshalb erklärt worden, weil nach seiner Meinung nicht verschiedene Wahrnehmungen oder sonstige psychische Funktionen gleichzeitig eintreten, sondern stets nach einander, wenn auch oft in außerordentlich rascher Folge. Wegen seiner atomistischen Größe kann das Denkorgan in jedem gegebenen Augenblick nur mit einem einzigen Sinn in Verbindung treten und nur die Auffassung eines einzigen Objektes vermitteln. Wenn das Denkorgan allgegenwärtig wäre wie die Seele, oder wenn die Seele eine unmittelbare Verbindung mit den Objekten der Erkenntnis eingehen könnte, so würden alle Objekte gleichzeitig zur Wahrnehmung kommen. Wie das Denkorgan einerseits die belebende Kraft der Seele zuführt, so wirkt es andererseits als Hemmvorrichtung, indem es der Seele nicht gestattet, zu der gleichen Zeit mehr als eine Funktion auszuüben.

Die Varietäten der dritten und vierten Kategorie, d. h. der Bewegung (oder Handlung) und der Gemeinsamkeit, sind von geringerer Bedeutung. Dagegen spielt die fünfte Kategorie, Verschiedenheit, für das Vaischeschika-System insofern eine große Rolle, als nach ihm die Verschiedenheit der Atome die Weltbildung ermöglicht; deshalb ist auch aus dem Wort für Verschiedenheit (viśesha) der Name des ganzen Systems, Vaischeschika, abgeleitet.

Von jeher hat die sechste Kategorie, deren Aufstellung dem Scharfsinn Kanâdas zu großer Ehre gereicht, die Aufmerksamkeit der Indologen auf sich gelenkt: die Inhärenz (oder Untrennbarkeit). Dieser Begriff wird scharf unterschieden von dem der gelegentlichen, lösbaren Verbindung, die als eine Unterabteilung der Kategorie Qualität gilt. Das Inhärenz genannte Verhältnis besteht z. B. zwischen dem Ganzen und seinen Teilen, zwischen dem Genus und der Spezies, zwischen dem Objekt und der allgemeinen Idee, die mit ihm verbunden ist, zwischen einem Ding und seinen Eigenschaften, zwischen der Bewegung und dem sich Bewegenden.

Von späteren Lehrern ist diesen sechs Kategorien eine siebente hinzugefügt, die Nichtexistenz, ein Begriff, der nicht nur der Entwicklung der Logik, sondern auch der philosophischen Darstellung in den jüngeren Werken aller Schulen sehr schädlich gewesen ist. Bei der negativen Richtung des ganzen indischen Denkens ist die Vorliebe begreiflich, mit der die immer spitzfindiger werdenden Philosophen mit diesem Begriff operieren. Schon die Einteilung der Kategorie Nichtexistenz in vier Unterarten liefert einen Beweis dafür. Anstatt ‚zukünftige Existenz‘ sagt man in Indien: ‚priore Nichtexistenz‘, anstatt ‚vergangene Existenz‘: ‚posteriore Nichtexistenz‘; das einfache Verhältnis, das zwischen zwei nicht-identischen Dingen besteht (nach dem gewöhnlichen Beispiel: zwischen Topf und Kleid), wird als ‚bedingte oder reziproke Nichtexistenz‘ bezeichnet, und die tatsächliche Unmöglichkeit eines Dinges (wie des Sohnes einer Unfruchtbaren) als ‚absolute Nichtexistenz‘.

Trotz solcher Ausschreitungen und mancher Wunder-

lichkeiten, die man bei jedem indischen System in den Kauf nehmen muß, scheint mir doch gerade das Vaischeschika-System der Beachtung von seiten unserer Philosophen wert zu sein und eine ausführliche kritische Darstellung zu verdienen, wie sie bis jetzt nur der Vedânta- und der Sânkhya-Philosophie zu teil geworden ist.

* * *

Das jüngste unter den sechs Systemen brahmanischer Philosophie führt den Namen Nyâya, d. h. Logik; sein Begründer wird entweder mit dem Gentilnamen Gotama (auch Gautama) genannt oder mit einem Spitznamen, der seinen spöttischen Sinn verloren und den Personennamen verdrängt hat: Akschapâda „der Augenfüßige, d. h. der seine Augen auf die Füße gerichtet hat.“

Der Name Logik ist dem System deshalb gegeben worden, weil die formale Logik in ihm auf das eingehendste behandelt ist und seinen hauptsächlichen Inhalt bildet.*) Die Logik Gotamas erfreut sich in Indien großer Beliebtheit und dient schon seit lange als Grundlage aller philosophischen Studien, wie denn auch die Terminologie des Nyâya in die jüngeren Lehrbücher sämtlicher anderer Schulen eingedrungen ist. Aber die Nyâya-Philosophie beschränkt sich nicht etwa auf Logik und Dialektik, sondern will ein vollständiges

*) In dem ersten Satze von Gotamas Lehrbuch, den Nyâya-sûtras, sind sechzehn logische Begriffe aufgezählt mit dem charakteristischen Zusatz, daß die richtige Erkenntnis ihrer Natur die Gewinnung des höchsten Heiles, d. h. die Befreiung der Seele aus dem Kreislauf der Existenzen, herbeiführe. Nichts spricht deutlicher als das für die dominierende Stellung, welche die formale Logik in dem Nyâya-System einnimmt.

philosophisches System sein. Als solches betrachtet, ist sie nur eine Weiterbildung und Ergänzung des Vaischeschika-Systems, aus dem sie nicht nur die Lehre von den Atomen und der Weltentstehung, sondern auch die Psychologie übernommen hat. Auch nach der Nyâya-Lehre sind die Seelen ewig und unendlich, besitzen bestimmte Qualitäten, können aber nur vermittelst des ihnen zugehörigen atomistischen Denkorgans empfinden und erkennen. Trotzdem ist die Nyâya-Philosophie auf einen andern Ton gestimmt als das Vaischeschika-System. Im Anschluß an die älteren Systeme vertritt sie in ihrer Weltanschauung den konsequenten Pessimismus und die asketische Moral, die vor allen Dingen die Unterdrückung des Willens zum Handeln verlangt; und im Zusammenhang damit stellt sie wieder die Erlösung aus dem Jammer des empirischen Daseins, d. h. die Erreichung eines Zustandes absoluter Bewußtlosigkeit, als das höchste Ziel menschlichen Strebens hin, — lauter Charakterzüge, die in der Vaischeschika-Philosophie (wenigstens in dem Lehrbuch Kanâdas) in bemerkenswerter Weise abgeschwächt erscheinen.

In allen indischen Systemen wird die Lehre von den Erkenntnismitteln behandelt, indem hier eine geringere, dort eine größere Anzahl anerkannt wird; aber nirgends ist der Gegenstand so ausführlich erörtert wie in dem Nyâya-System. Dieses nimmt vier Quellen richtiger Erkenntnis an: 1) die Perzeption, 2) die Schlußfolgerung, 3) die Analogie und 4) das glaubwürdige Zeugnis; aber es liegt auf der Hand, daß die Schlußfolgerung als das einzig wahrhafte Mittel der philosophischen Erkenntnis die drei andern vollkommen in den Schatten stellt. Es gibt drei Arten der Schlußfolgerung:

1) den Schluß von der Ursache auf die Wirkung, wenn z. B. aus dem Aufziehen der Wolken ein bevorstehender Regen erschlossen wird; 2) den Schluß von der Wirkung auf die Ursache, wenn man z. B. aus dem Anschwellen der Flüsse schließt, daß es im oberen Lande geregnet hat; 3) die Erschließung von etwas sinnlich nicht Wahrnehmbarem, nur in abstracto zu Erkennendem, wenn man z. B. aus der Feststellung der einzelnen Sinne den allgemeinen Begriff des Wahrnehmungswerkzeuges gewinnt. Die seit Aristoteles in der europäischen Logik geläufige Unterscheidung von Induktion und Deduktion ist merkwürdigerweise in Indien nicht gemacht worden.*)

Der Syllogismus des Nyâya besteht aus fünf Gliedern, die ich durch das stehende Beispiel der Erschließung des Feuers aus dem Rauch auf dem Berge veranschaulichen will:

1) Proposition: es ist Feuer auf dem Berge;
2) Grund: denn der Berg raucht;
3) Exemplifizierung: überall wo Rauch ist, da ist auch Feuer, wie z. B. auf dem Kochherde;
4) Wiedervorführung des Grundes: der Berg raucht;
5) Ergebnis: also ist Feuer auf dem Berge.

Dieses Schema scheint gegenüber dem einfachen dreiteiligen aristotelischen Syllogismus von einer unnützen Weitläufigkeit zu sein, da die Glieder 4 und 5 ja nur Wiederholungen von 1 und 2 sind. Aber der Begründer des Nyâya-Systems hatte gar nicht die Absicht, eine möglichst knappe Form des Syllogismus aufzustellen, sondern er wollte lehren, wie man eine durch

*) Vgl. Max Müller, Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft VI. S. 235 und Albert Bürk, Wiener Zeitschr. für die Kunde des Morgenlandes XV. S. 251 ff.

einen Schluß gewonnene Überzeugung am besten anderen Leuten beibringen könne; er greift somit aus dem Gebiet der Logik in das der Rhetorik über. Man hat deshalb auch in Indien keine Schwierigkeit gehabt, das eben angeführte fünfteilige Schema zu dem uns geläufigen dreiteiligen zu vereinfachen. Der Begriff, auf dem die Theorie des Nyâya-Syllogismus aufgebaut ist, trägt den Namen „ständige Begleitung (Konkomitanz)". Anstatt, wie wir es tun, von einem allgemein giltigen affirmativen Satze auszugehen: „jeder Rauch setzt das Vorhandensein von Feuer voraus," konstatiert die Nyâya-Philosophie die „ständige Begleitung" des Rauches durch das Feuer. Das beobachtete Merkmal — in unserem Falle der Rauch — ist das „ständig begleitete", der zu erschließende Träger des Merkmals — in unserem Falle das Feuer — ist der „ständige Begleiter". Das ist logisch ganz richtig gedacht, wenn auch die Ausdrucksform uns fremdartig anmutet; denn der Rauch ist von dem Feuer ständig und bedingungslos begleitet, nicht aber umgekehrt das Feuer von dem Rauch; denn es gibt Feuer, das nicht raucht. Die Definitionen der hier besprochenen Begriffe und die Lehren von ihrer Anwendung nehmen nicht nur in der eigentlichen Literatur des Nyâya-Systems, sondern darüber hinaus in den philosophischen Schriften der Inder einen breiten Raum ein.

Der Begriff der Kausalität wird in der Nyâya-Philosophie etwas anders aufgefaßt als in den älteren Systemen, die nur zwei Arten von Ursachen unterscheiden: die materielle und die bewirkende. Die materielle Ursache eines Dinges ist der Stoff, aus dem es hervorgeht, gebildet wird oder besteht; bewirkende Ursache ist sowohl die Veranlassung seines Entstehens als auch das

Mittel, mit dem es hervorgebracht wird. Die materielle Ursache eines bestimmten Objektes ist immer dieselbe, und deshalb wird sie auch als Hauptursache bezeichnet; die bewirkenden Ursachen, deren oft eine ganze Reihe in Betracht kommt, brauchen dagegen in analogen Fällen keineswegs die gleichen zu sein und werden darum auch begleitende oder Nebenursachen genannt. Die Nyâya-Philosophie gebraucht nun anstatt des sonst üblichen Ausdrucks „materielle Ursache", aber genau in derselben Bedeutung, den Terminus „inhärierende Ursache" und konstatiert neben den beiden hier besprochenen Arten von Ursachen noch eine dritte, die „nicht-inhärierende Ursache", die wir als formale bezeichnen können. Um das in den Nyâya-Schriften geläufige Beispiel zu benutzen, sind in dem Falle des Tuches die Fäden die inhärierende Ursache, die Verbindung der Fäden die nicht-inhärierende Ursache, die Werkzeuge des Webers, seine Tätigkeit, seine Kunstfertigkeit und der Weber selbst die bewirkenden Ursachen. Das Tuch selbst ist die inhärierende Ursache seiner Qualitäten, die Qualitäten der Fäden sind die nicht-inhärierende Ursache der Qualitäten des Tuches.

Ich habe hier die für uns bemerkenswertesten Abschnitte aus den Lehren der Nyâya-Philosophie herausgehoben. Das System behandelt weiterhin die Bedeutung von zahlreichen anderen logischen Begriffen, ferner die Scheingründe, Sophismen und sonstigen Fehler der Diskussion, immer unter spitzfindiger Einteilung in die Unterarten. Da ich hier nicht auf die zum Teil außerordentlich komplizierten Einzelheiten eingehen kann,*) so

*) Wer tiefer in den Gegenstand eindringen will, dem sei der scharfsinnige Aufsatz von H. Jacobi „die indische Logik" empfohlen (Nachrichten der Gött. Ges. d. Wiss., phil-histor. Klasse, 1901, S. 460 ff.).

will ich nur noch einen wichtigen Punkt besprechen, der das Vaischeschika- ebenso wie das Nyâya-System betrifft.

Die grundlegenden Werke der beiden Schulen, die Vaischeschika- und Nyâyasûtras, enthalten keine Erwähnung Gottes, und da sie sowohl die Seelen wie die Materie für ewig und unerschaffen erklären und das Geschick des Einzelnen in Übereinstimmung mit den allgemein-indischen Anschauungen für das Produkt des guten und bösen Tuns in dieser oder der früheren Existenz erachten, so ist an dem ursprünglich atheistischen Charakter der beiden Systeme nicht zu zweifeln. Ich glaube hierin eine Beeinflussung von seiten des Sânkhya-Systems zu erkennen, wie denn überhaupt die Vaischeschika-Nyâya-Lehren, obwohl sie in manchen Hinsichten zu jenem System im Gegensatz stehen, sich andererseits an einige Grundanschauungen der Sânkhya-Philosophie anzulehnen scheinen. Als in späterer Zeit das Nyâya- mit dem Vaischeschika-System verschmolzen war, ist die kombinierte Schule zum Theismus übergegangen, hat aber niemals in dem persönlichen Gott, den sie annahm, den Schöpfer der Materie gesehen. Gott ist nach ihrer Auffassung und in Übereinstimmung mit der Lehre des Yoga-Systems eine bestimmte Seele wie die anderen individuellen und gleich ihm ewigen Seelen; aber er unterscheidet sich von diesen dadurch, daß er allein die Eigenschaften der Allwissenheit und Allmacht besitzt, die ihn zur Weltregierung befähigen, daß ihm aber dafür diejenigen Qualitäten fehlen, durch die alle übrigen Seelen in den Kreislauf der Existenzen verstrickt sind.

In dieser kursorischen Übersicht haben nur diejenigen Systeme Aufnahme gefunden, die von dem Brahmanentum als „orthodox“ anerkannt worden sind, weil sie —

größtenteils nur nominell — den Veda als Autorität gelten lassen. Was Indien an Philosophie hervorgebracht hat, ist aber nicht in diesen sechs Systemen beschlossen. Auch die Buddhisten und die Dschainas besitzen ihre Philosophie, und außerdem hat der konsequente Materialismus seit vorbuddhistischer Zeit viele Anhänger gehabt. Die Lehren dieser Richtungen sind jedoch ihrem philosophischen Gehalt nach von geringerer Bedeutung; und wenn von indischer Philosophie die Rede ist, so pflegt man vorzugsweise an die hier skizzierten sechs Systeme zu denken. Lassen wir die Mîmâmsâ und die Yoga-Lehre außer Betracht, so dürfen wir sagen, daß die indischen Systeme von einer Tiefe, Freiheit und Kühnheit des Denkens zeugen, die im Altertum ihres Gleichen nur in Griechenland gehabt haben.

3. Der Milindapañha,

ein kulturhistorischer Roman aus Altindien.

Der Frühling des Jahres 326 v. Chr., in dem Alexander der Große den Indus überschritt, bezeichnet eine Epoche in der Kulturgeschichte des Altertums. Nicht mit Unrecht hat A. von Humboldt die Bedeutung, welche die Erschließung Indiens für das damalige Abendland hatte, mit dem Einfluß verglichen, den im Beginn der Neuzeit die Entdeckung Amerikas auf Europa ausübte. Durch die Bekanntschaft mit Indien wird der Gesichtskreis der Griechen gewaltig erweitert; die geographischen, naturwissenschaftlichen und ethnologischen Begriffe werden berichtigt; selbst auf die griechische Mythengeschichte wirkt das Wunderland umgestaltend ein. Neue Verkehrswege und Märkte öffnen sich dem griechischen Handel, und in großer Zahl wandern griechische Kaufleute nach Indien aus und siedeln sich dort an.

Auch für Indien, das bis dahin in vollster Abgeschlossenheit ein Leben für sich selbst geführt hatte, begann mit dem Alexanderzuge eine neue Zeit. Zwar ist der Name Alexanders des Großen weder in der

indischen Literatur noch auf einer indischen Inschrift genannt — die gegenteilige Angabe bei A. Weber, Die Griechen in Indien, S. 6, beruht auf einem Irrtum, — aber obwohl die indischen Quellen über den großen Eroberer schweigen, der eben in den Teil Indiens nicht vorgedrungen war, der damals die höhere Bildung pflegte und die Literatur des Landes schuf, so sehen wir doch deutlich, wie griechisches Wesen in den Jahrhunderten nach Alexander in verschiedene Gebiete indischen Kulturlebens eindringt. Es tritt uns entgegen in Wissenschaften und Künsten, namentlich in der Architektur und Plastik der indischen Grenzgebiete. Und wenn auch die griechischen Einflüsse in Indien nicht für lange Zeit vorgehalten haben, so bleiben doch die Beziehungen zum Auslande, seitdem einmal der Bann gebrochen und Indien in den Weltverkehr gezogen war, beständig rege; und diese Bewegung fand eine kräftige Unterstützung von innen heraus, nämlich durch den Buddhismus.

Die Ereignisse nach Alexanders Tod will ich hier nicht im einzelnen verfolgen, sondern nur insoweit, als sie für die Kenntnis der Verhältnisse und Bedingungen von Belang sind, unter denen der indogriechische König Menander auf den Schauplatz der Geschichte tritt, der Held des indischen Romans, von dessen kultur- und literargeschichtlicher Bedeutung ich in diesem Aufsatz handeln will.

Das Erste, was von dem gewaltigen Reiche Alexanders verloren ging, waren die indischen Gebiete, in denen alsbald nach Alexanders Tod die fremde Herrschaft abgeschüttelt wurde. Seleucus Nicator muß nach einem unglücklichen Kampf den erfolgreichen Usurpator Tschandragupta (Sandrakottos), der zum ersten Male das ganze

arische Indien unter seinem Scepter vereinigte, im Besitz der Indusländer belassen. Aber nachdem gegen Mitte des dritten Jahrhunderts v. Chr. Diodotus das griechisch-baktrische Reich gegründet hatte, wird dieses einige Jahrzehnte später von Euthydemus durch Eroberungen wieder ziemlich weit nach Indien hinein ausgedehnt. Diese neuen und in der nächsten Folgezeit fortschreitenden griechischen Eroberungen in Indien sind offenbar durch den Verfall des großen national-indischen Reiches nach dem Tode Aschokas, des Enkels des Tschandragupta, (im Jahre 222) erleichtert worden. Von dem griechisch-baktrischen Reiche löst sich im zweiten Jahrhundert das griechisch-indische Reich ab, wozu der Anstoß dadurch gegeben wurde, daß Demetrius, der Sohn des Euthydemus, aus Baktrien verdrängt, um 175 den Sitz seiner Regierung in das Pendschab verlegte*). Die Hauptstadt des griechisch-indischen Reiches hieß im Sanskrit Schâkala, volkssprachlich Sâgala, griechisch Sangala oder mit dem neuen, ihr von den Griechen gegebenen Namen Euthydemeia. Nach einer indischen Quelle, dem Vâyupurâna, herrschten in Indien acht griechische Könige 82 Jahre lang. Da die Zahl Acht (die übrigens auch andere Purânas nennen) „genau der der Könige entspricht, die nach den Fundorten ihrer Münzen über das ganze Reich geherrscht haben" (Demetrius, Eukratides, Apollodotus, Strato I., Strato II., Zoilus, Menander, Dionysius), so mißt Gutschmid auch der indischen Zeitangabe Glauben bei. Dieses griechisch-indische Reich trug ebenso die

*) Ich schließe mich auf diesem so vielfach dunklen Gebiete in einigen Punkten den Annahmen und Datierungen Alfred von Gutschmids an (Geschichte Irans und seiner Nachbarländer von Alexander dem Großen bis zum Untergang der Arsaciden, S. 103 ff.).

Keime baldigen Untergangs in sich, wie fast alle anderen Gründungen in der Zeit der Diadochen und Epigonen. Ohne Zusammenhang mit einer nationalen Basis und ohne eine feste Dynastie, war es ein Tummelplatz für den Ehrgeiz Vieler, die nach der höchsten Würde strebten. Sehr bezeichnend dafür ist der Umstand, daß wir aus den ungefähr hundert Jahren nach der Ermordung des Eukratides Münzen von nicht weniger als dreiundzwanzig verschiedenen griechischen Königen besitzen, die in Indien und Baktrien regiert haben. Wie oft müssen da die Könige gewaltsam entthront worden sein, und wie oft müssen mehrere neben einander in den verschiedenen Teilen des Reiches geherrscht haben! Solche Verhältnisse führten gegen 93 v. Chr. das Ende des indo-griechischen Königreichs herbei. Wenn es in einem indischen Werke über Astronomie, der Gârgî Samhitâ, die von dem berühmten holländischen Indologen H. Kern in das erste Jahrhundert v. Chr. gesetzt wird, heißt, daß die ungestüm kämpfenden Griechen nicht im Lande geblieben seien, weil ein schrecklicher Krieg in ihren eigenen Reihen ausgebrochen sei (im indischen Original werden nach beliebter Art diese Ereignisse als vorausgesehene, in der Zukunft zu erwartende erzählt), so haben wir keinen genügenden Grund zu der Annahme, daß erst der Einfall der Indoskythen, der Nachfolger der Griechen in der Herrschaft über jene Gegenden, den Sturz des Griechentums in Indien herbeigeführt habe.

Unter den oben aufgezählten indo-griechischen Königen ragt an politischer Bedeutung und durch eine weise und glückliche Regierung als eine seltene Erscheinung in jenen unruhigen Zeiten Menander hervor, dessen Regierungszeit Gutschmid von circa 125—95 ansetzt; aber Gutschmid

selbst bezeichnet diese Schätzung als eine etwas unsichere, und vielleicht ist Menanders Herrschaft damit zeitlich etwas zu weit herabgerückt; von anderer Seite wird sie von etwa 140—110 angesetzt. Jedenfalls aber wird man aus folgendem Grunde die Regierungszeit dieses Königs auf mindestens dreißig Jahre, eher noch auf eine längere Dauer taxieren dürfen. A. v. Sallet (Die Nachfolger Alexanders des Großen in Baktrien und Indien, S. 34) hat nämlich die Beobachtung gemacht, die überall, wo von Menander gehandelt wird, wiederholt ist: daß Menanders Gesicht auf seinen Münzen zum Teil jugendlich, zum Teil alt und gefurcht erscheine, woraus man auf eine verhältnismäßig lange Regierungsdauer dieses Herrschers schließen müsse.

Die klassischen Nachrichten über Menander sind überaus dürftig. Außer einer Notiz bei Justin (Kap. 41), daß Pompejus Trogus auch über die Taten der indischen Könige Apollodotus und Menander gehandelt habe, besitzen wir nur zwei klassische Angaben über Menander, die eine bei Strabo und die andere bei Plutarch.

Strabo berichtet (Geogr. XI, p. 516), daß die griechischen Dynasten, die Baktrien vom Reichsverband loslösten, so stark wurden, daß sie ihre Herrschaft auch nach Ariana und Indien ausdehnten und hier mehr Völker unterwarfen als Alexander. Das gelte insbesondere von Menander, der den Hypanis (Hyphasis, d. i. Setledsch) überschritten habe und bis zum Isamus (d. i. bis zur Dschumna) vorgedrungen sei. Die Eroberungen gingen teils auf ihn, teils auf (seinen Vorgänger) Demetrius, den Sohn des Euthydemus, zurück. Diese hätten nicht nur das Indusdelta, sondern von dem übrigen Küsten-

land auch Gudscherat im Besitz gehalten, ja, ihre Herrschaft sogar bis zum Lande der Serer (d. i. China) und der (uns völlig unbekannten) Phrynen ausgedehnt. Die letzte auf China bezügliche Angabe, die als phantastisch in den Erörterungen über Menander nicht erwähnt zu werden pflegt, ist nichtsdestoweniger von Bedeutung; denn wir werden nachher aus indischen Quellen erfahren, daß Menanders Eroberungen über die Dschumna hinaus bis in das Gangestal reichten; und an das Gangesland schloß sich nach den geographischen Vorstellungen der Griechen der damaligen Zeit das Land der Serer unmittelbar an.

Merkwürdig und bedeutungsvoll ist die andere Nachricht bei Plutarch (praec. ger. reip. Cap. 28, p. 821 d). Als Menander — so wird hier erzählt — nach einer milden Regierung im Feldlager gestorben und seine Leiche verbrannt war, streiten sich die Städte nach einer gemeinschaftlichen Totenfeier um den Besitz seiner Asche, und nachdem der Streit nur mit Mühe durch Teilung der Reste geschlichtet war, errichtet jede Stadt ein Erinnerungsdenkmal über ihrem Teile. Zu den Schlußfolgerungen, die aus dieser einzig dastehenden Verehrung des verstorbenen Königs zu ziehen sind, komme ich erst im Zusammenhang mit den dazu gehörigen indischen Nachrichten im nächsten Abschnitt.

Außer an den eben angeführten Stellen ist der Name des Königs Menander nur noch einmal in der griechischen Literatur erwähnt, nämlich in der „Umschiffung des erythräischen Meeres", eines für die Schiffahrts- und Handelsgeschichte sehr wichtigen Traktates, der in der Zeit zwischen 70 und 75 n. Chr. von einem anonymen ägyptischen Kaufmann verfaßt worden ist.

Unter dem erythräischen Meer verstand man in der damaligen Zeit allgemein nicht das heute sogenannte „Rote Meer“, sondern den arabischen Meerbusen mit dem nördlichen Teile des Indischen Ozeans. Im 47. Kapitel seines Werkchens erzählt der griechisch schreibende Ägypter bei Besprechung der Handelsstadt Barygaza (des heutigen Bharoach am Ausfluß der Narbada), daß noch zu seiner Zeit in dieser Stadt alte Drachmen vorkämen mit griechischer Schrift, geprägt „von den nach Alexander regierenden Königen“ Apollodotus und Menander. Die Münzen Menanders müssen in der Tat in Indien eine sehr weite Verbreitung besessen haben; denn sie werden noch beständig auf dem großen Gebiet, das im Westen durch Kabul, im Norden durch Kaschmir, im Osten durch Mathurâ begrenzt ist, gefunden, einige Arten in so großer Zahl, daß man sie heute in Indien um wenig mehr als den Silberwert kaufen kann. Man hat bis jetzt 22 verschiedene Arten von Münzen mit dem Namen des Menander gefunden, acht verschiedene mit seinem Bildnis. Schon die Embleme auf den Menander-Münzen zeugen für die Indianisierung des griechischen Königs; denn neben der Pallas und der Nike finden wir hier den Elefanten, den Elefantentreibstock, das Kameel, den Stierkopf, den Eberkopf, das Rad, den Palmenzweig und einiges Andere. Sämtliche Münzarten zeigen auf der einen Seite eine Legende in griechischer, auf der andern eine in indischer Sprache und Schrift; auf 21 Arten lautet sie: „Des Königs Menander, des Erretters“, nur auf einer Art: „Des Königs Menander, des Gerechten“. Da das hier stehende indische Wort für „gerecht“, dharmika, abgeleitet ist von dem Substantiv dharma, das nicht nur „Gerech-

tigkeit, Gesetz, Tugend" u. dergl. bedeutet, sondern auch die stehende Bezeichnung für die Glaubenslehre des Buddhismus ist, so könnte man sich versucht fühlen, schon in diesem Epitheton des Menander Beziehungen zum Buddhismus zu sehen. Wenn man aber in Betracht zieht, daß auch noch einige andere griechische Könige aus jener Zeit dasselbe Epitheton auf ihren Münzen führen, so verliert eine solche Vermutung dadurch an Wahrscheinlichkeit. — Das Gesicht Menanders auf den Münzen macht einen klugen und energischen Eindruck; als schön aber kann es, schon wegen der stark entwickelten, kühn hervorspringenden Nase, nicht bezeichnet werden.

Das wäre Alles, was wir aus griechischen Quellen und aus den Münzen von dem König Menander wissen. Dazu kommen nun ein paar geschichtlich wertvolle Angaben in der Sanskritliteratur, die auf Menander bezogen werden müssen. Ein grammatischer Text aus dem zweiten Jahrhundert v. Chr., das Mahâbhâschya, gibt die folgenden beiden Sätze als Beispiele für eine syntaktische Regel (es handelt sich um den Sprachgebrauch bei Ereignissen, die der unmittelbaren Vergangenheit angehören und noch frisch im Gedächtnis der Sprechenden sind): „Der Yavana belagerte Sâketa (d. h. die Stadt Ayodhyâ, die alte Hauptstadt des heutigen Oudh)", und: „Der Yavana bedrängte das Volk des Mittellandes." Unter dem Yavana kann nach Lage der Dinge nur Menander verstanden werden, da kein anderer der griechischen Könige jener Zeit seine Eroberungszüge so weit nach Osten ausgedehnt hat als er. Das Sanskritwort Yavana, das entweder von den Semiten (hebr. Yâvân) oder von den Persern (altpersisch Yauna) entlehnt ist, gibt das griechische Jaones (ursprünglich Javones,

Jonier) wieder und bezeichnet die Griechen*). Im Pali der buddhistischen Kirchensprache auf Ceylon, ist aus Yavana Yona, resp. mit Suffix ka Yonaka, geworden, unter welchem Namen uns die Griechen weiter unten begegnen werden. Der eben erwähnte Satz in dem grammatischen Werke, der von der Belagerung Sâketas durch einen Yavana berichtet, würde uns also beweisen, daß Menanders Eroberungen noch erheblich weiter nach Osten sich erstreckten als bis zur Dschumna, wie gewöhnlich nach dem oben herausgehobenen Bericht des Strabo angegeben wird. Ja, aus einer anderen indischen Quelle, der schon vorher erwähnten Gârgî Samhitâ, geht hervor, daß auch Ayodhyâ noch nicht der östliche Endpunkt von Menanders Eroberungszügen gewesen ist. Denn es wird dort, wieder in prophetischem Stil, als zukünftiges Ereignis verkündet, daß „die bösen, tapferen Griechen nach der Eroberung Sâketas, des Pantschâla-Landes und Mathurâs auch die Hauptstadt Pâtaliputra (Palibothra bei den Griechen, heute Patna) einnehmen werden"**), — ein Beweis dafür, daß sie es zu der Zeit, als dieser Satz geschrieben wurde, eingenommen hatten.

Alles in allem ist so viel sicher, daß der König Menander in Indien ein gewaltiges Reich beherrscht und Kriegstaten von solcher Bedeutung vollbracht hat,

*) „Von den Griechen ist dann der Name Yavana auf ihre ebenfalls fremdsprachlichen Nachfolger im nordwestlichen Indien, die Indoskythen, von diesen dann weiter auf die Parther und Perser (Arsaciden und Sassaniden), danach auf die Araber resp. Moslim, schließlich auch auf die Europäer übergegangen." A. Weber, Die Griechen in Indien, S. 5, Anm. 1.

**) S. H. Kern, Einleitung zur Ausgabe der Brihatsamhitâ des Varâhamihira, S. 37, und Gutschmid, Geschichte Irans und seiner Nachbarländer, S 105.

daß sein Name einen ehrenvollen Platz in der Weltgeschichte verdient hätte. Aber Indien ist kein Land, auf dessen Boden Geschichtsschreiber gedeihen. Leben und Taten viel kleinerer Fürsten, die in Europa geherrscht haben, sind uns bis ins einzelne bekannt und oft von sehr viel geringerem Interesse, als die fast völlig von dem Schleier der Vergessenheit bedeckten Lebensschicksale und Taten einer so kraftvollen und zugleich menschlich merkwürdigen Persönlichkeit wie des Königs Menander für uns sein würden.

* *
*

Ein eigenartiges literarisches Denkmal ist Menander in Indien doch gesetzt worden; denn von ihm handelt ein berühmtes buddhistisches Werk, der Milindapañha „die Fragen des Milinda", — so hatten die Inder den Namen Menander volksetymologisch umgestaltet mit Anklang an indra (oder in den Volkssprachen inda) „König", worauf viele indische Namen ausgehen. Das Werk ist wahrscheinlich im zweiten Jahrhundert n. Chr. entstanden; es liegt uns in der Pali-Sprache vor, die auf Ceylon als Entstehungsland des Buches weist, aber wir haben alle Ursache, anzunehmen, daß es dort — in der Pflanzstätte des südlichen Buddhismus — aus einem Sanskritoriginal übersetzt worden ist, und daß der Verfasser des Originals im äußersten Nordwesten der vorderindischen Halbinsel gelebt hat; denn nur in jener Gegend dürfen wir das Fortleben der Erinnerung an den König Menander für mehr als zwei Jahrhunderte nach dem Sturz der Griechenherrschaft voraussetzen. Das Werk ist von V. Trenckner in Kopenhagen (1880)

herausgegeben und von dem verdienten Pali-Forscher T. W. Rhys Davids ins Englische übersetzt worden (in Max Müllers Sacred Books of the East, Bd. 35 und 36, 1890 und 1894, mit ausführlichen und lehrreichen Einleitungen). Die Übersetzung ist vortrefflich, nur manchmal vielleicht ein wenig zu frei.

In der Überschrift zu diesem Aufsatz ist der Milindapañha ein kulturhistorischer Roman genannt; man könnte ihn ebenso gut auch als einen didaktischen Roman bezeichnen. Er enthält nach einer längeren Einleitung, in der die Personen und Verhältnisse geschildert sind, den Bericht über die angeblichen Unterhaltungen des Königs Milinda mit dem buddhistischen Weisen Nâgasena, der dem König auf seine zahlreichen Fragen über religiöse, ethische und philosophische Dinge Auskunft gibt und alle Zweifel und Bedenken des Königs zu beseitigen versteht. Die Folge ist, daß der König, der in jedem einzelnen Fall dem Nâgasena bewundernde Anerkennung spendet, zunächst als Laienjünger zum Buddhismus übertritt, dann Mönch wird und als solcher zu dem höchsten Range aufsteigt, der für den buddhistischen Mönch auf Erden erreichbar ist. Da das Werk einen phantastischen Charakter trägt, wie die meisten buddhistischen Bücher, und außerdem manche Nachahmung von Darstellungen älterer Werke enthält, so durfte man von ihm eine erhebliche Vermehrung unseres historischen Wissens nicht erwarten. Aber ganz ertraglos ist es doch auch in dieser Hinsicht nicht. An einer Stelle (III. 7. 4, 5) sagt der König im Verlauf seiner Unterredungen von seiner Residenz Sâgala, daß sie 12 Meilen von Kaschmir entfernt liege. Diese genaue Angabe (die indische Meile, yojana, ist ungefähr $10^1/_2$ Kilometer lang)

kann sich von Wert erweisen für die geographische Fixierung des ehemaligen Sâgala. Die Lage, die General Cunningham in seiner Ancient Geography of India S. 179, 180 der Stadt zuweist, zwischen Akesines und Hydraotes, stimmt nicht — wie er selbst sagt — zu den Angaben der Geschichtsschreiber (Arrian und Curtius)*), darf also noch nicht als gesichert betrachtet werden.

An derselben Stelle spricht Menander von seinem Geburtsort Kalasi auf der Insel Alasanda (Alexandria), die gegen 200 Meilen von Sâgala entfernt sei. Gewöhnlich ist diese Angabe auf Alexandria am (indischen) Kaukasus gedeutet worden, auch von Gutschmid a. a. O. S. 105, der dabei im Hinblick auf eine Frage, die uns gleich näher beschäftigen soll, bemerkt, daß gerade in diesen Gegenden der Buddhismus früh eine Stätte gefunden habe. Ich halte die Richtigkeit dieser Lokalisierung für zweifelhaft und glaube mit Rhys Davids eher, daß Alexandria am Indus zu suchen sei. Rhys Davids spricht von einem island presumably in the Indus. Man könnte an die Stadt Alexandria zwischen Indus und Akesines denken; denn auf die Ecke zwischen den beiden großen Strömen könnte nach indischem Sprachgebrauch die Bezeichnung Insel angewendet worden sein; aber die Entfernungsangabe (200 Meilen von Sâgala) paßt keinesfalls zu dieser Auffassung. Deshalb möchte ich das Alasanda des Königs Menander im Indusdelta suchen und daran erinnern, daß Nearch den Hafen, der der nördlichsten Mündung des Indus nahe liegt, den „Hafen Alexanders“ genannt hat, und daß außerdem die Stadt Alexandria ad Oritas nicht weit davon ent-

*) S. auch B. Niese, Geschichte der griechischen und makedonischen Staaten seit der Schlacht bei Chaeronea, Bd. I, S. 137, Anm. 4.

fernt war. An dem „Hafen Alexanders“ liegt heute die blühende Handelsstadt Karâtschi, und sollte nicht etwa in dem Namen Karâtschi der Name von Menanders Geburtsort Kalasi stecken?*)

Wichtiger als die Betrachtungen, zu denen die Ortsangaben im Milindapañha Anlaß geben, ist für uns die Frage, was für ein historischer Kern in den Unterredungen des Menander-Milinda mit dem weisen Nâgasena und in der Erzählung von Menanders Übertritt zum Buddhismus stecke**). Oldenberg, Buddha

*) Rhys Davids identifiziert Kalasi vermutungsweise mit dem Städtenamen Karîschi, der sich auf einer von dem König Eukratides geprägten (oder vielmehr überprägten) Münze findet, auf der Eukratides als „die Gottheit der Stadt Karîschi“ bezeichnet wird. Aber diese Identifikation ist, zumal bei der Voraussetzung, daß Kalasi am Indus gelegen habe, gewiß nicht richtig, da Eukratides zuerst König von Baktrien war und nach einem Kampf mit Demetrius das indische Reich eroberte. Karîschi ist offenbar die griechische Stadt Charis in Parthien (s. Gutschmid, Geschichte Irans, S. 48).

**) Beiläufig will ich bemerken, daß die zersetzende Kritik L. A. Waddells im Journal of the Royal Asiatic Society, 1897, p. 227 ff. für mich nichts Überzeugendes hat. Waddell geht davon aus, daß in der tibetischen Tradition der mit Nâgasena sich unterhaltende König nicht Milinda, sondern Ananta heißt und daß ebenso an einer Stelle in der chinesischen Übersetzungsliteratur dieser unter dem Namen Nanda auftritt. Nun hat zwar schon der japanische Indologe Takakusu in derselben Zeitschrift, 1896, p. 16 offenbar richtig bemerkt, daß an jener Stelle Nanda eine Entstellung von Menander (oder der beiden letzten Silben dieses Namens) ist. Waddell aber mißt dem abweichenden Namen Ananta-Nanda historische Bedeutung bei und kommt schließlich zu dem Ergebnis, daß der Milindapañha „sich wahrscheinlich auf eine einfachere Geschichte oder traditionelle Erzählung von Dialogen zwischen dem quasi-historischen Weisen Nâgasena und einem König von Bengalen oder Südost-Indien stütze“. Für diese Anschauung werden meteorologische, zoologische

(3. Auflage) 294, sagt: „In den Jahrhunderten, die auf den für die Geschichte Indiens so hochbedeutsamen Inderzug Alexanders folgten, kann es im Lande am Indus nicht an Begegnungen redegewandter Griechen mit indischen Mönchen und Dialektikern gefehlt haben, und die buddhistische Literatur hat eine Erinnerung an solche Begegnungen eben in jenem Dialog [dem Milindapañha] bewahrt." Ich kann die Auffassung Oldenbergs in dieser Allgemeinheit nicht teilen. Wie heutzutage Ausländer,

und botanische Gründe, die aus einzelnen Angaben des Milindapañha zu gewinnen seien, ins Feld geführt. Solche naturwissenschaftlichen Beobachtungen über Erscheinungen, die im Milindapañha erwähnt sind und nicht in das Pendschab gehören, sind jedoch für die Frage nach dem historischen Kern des Werkes und nach dessen geographischen Beziehungen belanglos, da ja der herrschenden Annahme zufolge das im Nordwesten Indiens entstandene Original des Milindapañha auf Ceylon ins Pali übersetzt worden ist. Orientalische Übersetzer pflegen sich bekanntlich nicht sehr streng an den Wortlaut ihrer Vorlagen zu halten, und deshalb werden wir annehmen dürfen, daß der oder die Hersteller der uns vorliegenden Pali-Version des Milindapañha einzelne Erwähnungen von Naturerscheinungen und Naturerzeugnissen dem Tatbestand konform gestaltet haben, der ihnen aus dem ihrer Heimatinsel nahe gelegenen Teil des Festlands bekannt war.

Ich bin hier nur deshalb auf Waddells Aufsatz eingegangen, weil er in England Anklang zu finden scheint. Es hat sich nämlich W. W. Tarn im Journal of Hellenic Studies, Vol. XXII, Part. II (1902) p. 272 an Waddells Ausführungen angeschlossen und die Meinung geäußert, daß die Menander zugeschriebenen Unterhaltungen mit Nâgasena gegründet seien „on conversations attributed to the sage and an older king, Nanda or Ananta". Kurz vorher erklärt Tarn Plutarchs Erzählung von der Teilung der Aschenreste Menanders für eine einfache Übertragung des indischen Berichts über die Vorgänge nach Buddhas Tode auf den griechischen König, und diese Übertragung soll darin ihren Grund gehabt haben, daß Menanders kriegerische Erfolge die Beachtung der Inder erregt hätten. Das ist nicht mehr historische Kritik, sondern unfruchtbare Zweifelsucht.

die mit Indern auf Indisch über philosophische Fragen tiefgehende Unterhaltungen führen können, ebenso verschwindend selten sind wie Inder, die dies mit Fremden in der fremden Sprache zu tun vermögen, gerade so wird das im Altertum gewesen sein. Ich glaube also, daß dem Milindapañha nicht eine allgemeine, sondern eine ganz spezielle Erinnerung zu Grunde liegt. Ein griechischer Fürst, der sich nicht nur für indisches Denken und buddhistische Auffassungen lebhaft interessierte, sondern auch auf Indisch darüber zu disputieren imstande war, stellte gewiß eine so bemerkenswerte Ausnahme unter den Fremden dar, daß eben deshalb die Erinnerung an einen solchen König für längere Zeit bei dem indischen Volke fortlebte und in einem bedeutungsvollen Werke fixiert wurde, während alle anderen griechischen Beherrscher des Landes dem Gedächtnis der Inder vollständig entschwunden sind. A. Weber, die Griechen in Indien S. 31, fragt: „Sollten die in dem Milindapañha enthaltenen Dialoge nicht irgendwie mit den platonischen Dialogen in Connex stehen? nicht so zu sagen ein absichtliches indisches Paroli ihnen gegenüber darstellen?“ Wenn meine Auffassung richtig ist, daß in dem Milindapañha die Erinnerung an eine vereinzelte Erscheinung bewahrt ist, so wäre diese Frage wohl zu verneinen; der Gedanke ist auch aus anderen Gründen wenig wahrscheinlich.

Wie mir eine historische Erinnerung in dem Bericht des Milindapañha über die Unterredungen des Menander mit dem buddhistischen Weisen vorzuliegen scheint, so möchte ich auch im Gegensatz zu Rhys Davids in dem Schluß des Werkes, wo die Bekehrung des Königs zum Buddhismus erzählt wird, eine solche Erinnerung sehen.

Nicht etwa deshalb, weil die Erzählung an sich einen glaubwürdigen Eindruck mache. Ich gebe ohne weiteres zu, daß ein solcher Abschluß für einen Autor, der ein Werk in majorem gloriam des Buddhismus schrieb, einfach gegeben war und uns nicht zu der Annahme nötigt, daß der Verfasser ein historisch wirkliches Ereignis habe berichten wollen. Der Verfasser konnte diese Erzählung mit Fug und Recht als eine historisch denkbare, nach Lage der Dinge nicht unwahrscheinliche erfinden. Aber hier tritt der oben herausgehobene Bericht des Plutarch nach meinem Empfinden mit aller Entschiedenheit für die entgegengesetzte Auffassung ein. Wenn wir dort hören, daß nach dem Tode Menanders der Streit der indischen Städte um seine Asche nur schwer zu schlichten war und jede den ihr überwiesenen Teil in einem Reliquienmonument beisetzt, daß sich hier also genau derselbe Vorgang wiederholt wie nach dem Tode Buddhas selbst*), — sollen wir da glauben, daß allein eine weise und gerechte Regierung der Grund gewesen ist, dem verstorbenen Herrscher, einem griechischen König, ein Maß von Verehrung zu bezeugen, wie es bis dahin nur dem Begründer des Glaubens zu Teil geworden war? Muß uns nicht ein ganz besonderer Anlaß für eine so erstaunliche Auszeichnung eines Fremdherrschers als wahrscheinlich gelten? Und welcher denk-

*) Wenn A. Weber, Die Griechen in Indien S. 11, sagt, daß die griechischen Nachrichten allerhand berichten, was Menander zum Buddhismus, speziell seinem Reliquiendienst, in nahen Bezug bringt, so weiß ich nicht, was er dabei im Auge gehabt haben kann. Faktisch liegt in dieser Richtung nur die eine, eben angeführte Notiz bei Plutarch vor, und deshalb ist es wohl am wahrscheinlichsten, daß diese sich in Webers Erinnerung vergrößert und vermehrt hat.

bare Anlaß hat in einem Lande, dessen Bewohner zu jener Zeit in der großen Mehrzahl Buddhisten waren, größeren Anspruch auf Wahrscheinlichkeit als eben die Bekehrung des fremden Herrschers zur Religion des unterworfenen Volkes? Wenn ich demnach eine festere historische Grundlage im Milindapañha zu finden glaube als der verdienstvolle Übersetzer des Werkes, der in etwas spöttischer Weise von den Leuten spricht, welche die im Milindapañha enthaltenen historischen Angaben au grand sérieux nehmen, so bin ich mir der ungünstigen Position wohl bewußt, die der Traditionsgläubige dem Skeptiker gegenüber einzunehmen pflegt. Aber ich nehme diese Position in guter Gesellschaft ein; denn auch Alfred von Gutschmid, Geschichte Irans S. 106, glaubt an die Bekehrung Menanders zum Buddhismus*). Allerdings äußert Gutschmid dabei an jener Stelle einen Gedanken, den ich nicht teilen kann; denn er vermutet, daß hier nicht bloß Pietät, sondern auch politische Motive im Spiel waren, und daß der Besitz der Gebeine des Menander eine ähnliche Rolle spielte wie einst der Besitz des Leichnams Alexanders in den Kämpfen um seine Erbschaft. Die Verhältnisse scheinen mir hier doch sehr anders geartet zu sein. Denn um die Asche des Menander streiten nicht ehrgeizige griechische Feldherren, sondern indische Städte; und in Indien hat der Totenkult von jeher den Charakter einer so ernsten und intimen Feier=

---

*) Herr Prof. Nöldeke schreibt mir in einem Briefe vom 19. August 1902: „Man möchte gern wissen, wie weit der historische König Menander von Herzen Buddhist geworden ist, ob wirklich mehr, als Konstantin Christ geworden, der doch auch von der Legende direkt und von der offiziellen, gleichzeitigen Auffassung indirekt als Heiliger betrachtet wird.“

lichkeit gehabt, daß er gewiß — zumal in buddhistischen Zeiten — nicht zu politischen Zwecken gemißbraucht worden ist.

Die nächste hier aufzuwerfende Frage ist, ob griechische Gedanken in den Reden des Königs Milinda erkennbar sind. Ich habe daraufhin den Milindapañha aufmerksam durchgelesen und muß diese Frage entschieden verneinen. Die griechische Ideenwelt ist dem Verfasser offenbar vollkommen unbekannt; denn die dem König in den Mund gelegten Reden tragen durchaus indisches Gepräge. Der König ist durch nichts anderes charakterisiert als durch seine griechischen (Yonaka) Begleiter, und auch diese reden und handeln wie Inder. Aus der Umgebung des Königs treten mit Namen auf die Höflinge Devamantiya (Ratgeber der Götter), Anantakâya (mit unendlichem Körper!), Mankura (Spiegel) und Sabbadinna (von allen beschenkt). Da dies durchweg keine indischen Personennamen sind, so werden wir in ihnen volksetymologische Entstellungen griechischer Namen zu sehen haben: In Devamantiya hat man Demetrios, in Anantakâya Antiochos vermutet, — den ersten Namen gewiß ebenso mit Unrecht wie den zweiten mit Recht*).

Zu den interessantesten Erscheinungen in der Kulturgeschichte gehört zweifellos das Aufeinanderstoßen zweier verschiedenartiger Kulturen und ihr Mischungsprodukt.

*) Mein Kollege Herr Dr. Rudolf Herzog, dem ich für anregende Unterhaltungen über die hier behandelten Fragen verpflichtet bin, möchte — wenn der Versuch der Namenrekonstruktion überhaupt gemacht werden soll — etwa in Devamantiya Theomantis (häufiger Mantitheos), in Mankura Menekles und in Sabbadinna (resp. in dem vorauszusetzenden Sanskritoriginal Sarvadatta) Sarapodotos oder eine Übersetzung von Pasidotos (Pasidoros) sehen.

Wer etwas Derartiges im Milindapañha zu finden erwartet, kommt — wie aus dem eben Gesagten hervorgeht — nicht auf seine Rechnung. Das Buch verfolgt (wenigstens in der uns vorliegenden erweiterten Form) den Zweck, dem gläubigen Buddhisten vom Standpunkt des älteren und echten Buddhismus eine Lösung aller religiösen Zweifel und Rätsel zu bieten und ihn aus jedem Dilemma, in das er durch ein genaues Studium der heiligen Texte geraten konnte, zu befreien. Die Klarheit und der Scharfsinn, womit diese Aufgabe erfüllt ist, mußten dem Werke für gelehrte Buddhisten einen unschätzbaren Wert verleihen. Aber auch vom allgemein menschlichen Standpunkt ist das Buch nach Form und Inhalt von großem Interesse. Rhys Davids nennt es „unzweifelhaft“ das Meisterstück indischer Prosa und meint, daß überhaupt nur zwei oder drei Werke der altindischen Literatur mit dem Buche verglichen werden können, und auch diese zwei oder drei seien buddhistische Paliwerke. Ich glaube nicht, daß viele Indologen dieses Urteil unterschreiben werden, das auch mir von einer Überschätzung der buddhistischen und einer Unterschätzung der brahmanischen Literatur zu zeugen scheint. Bei einer energischen und liebevollen Beschäftigung mit einem Gegenstand ist es ja immer überaus schwierig, sich vor einer übertriebenen Bewertung desselben zu hüten. An poetischem Wert dürfen gewiß literarische Kunstwerke wie die berühmten Episoden des Mahâbhârata, die Bhagavadgîtâ und die Erzählungen von Damayantî und Sâvitrî, dürfen der Meghadûta oder die Spruchsammlungen des Bhartrihari und manches Andere mit dem Milindapañha in Vergleich gezogen und über ihn gestellt werden. Auch wenn man seinen Blick auf die indische

Prosa beschränkt, so wird man die Mritschakatikâ, die Sakuntalâ oder das Pantschatantra vom literar-ästhetischen Standpunkt dem Milindapañha vorziehen müssen*). Aber trotz dieser Einschränkungen stimme ich Rhys Davids' hoher Wertschätzung des buddhistischen Romans vollkommen bei, der uns in anschaulicher Weise das Leben und Denken einer fremden Welt vor Augen führt. In dem folgenden Abschnitt will ich versuchen, in naturgemäßer Beschränkung auf die Hauptsachen ein Bild von dem Inhalt und der Darstellung des Buches zu geben.

* * *

Der Milindapañha beginnt mit einer Beschreibung der Stadt Sâgala, bei der nach indischer Art die Farben etwas kräftig aufgetragen sind. Im Lande der Yonakas, in einer prächtigen, wohl bewässerten und hügligen Gegend, reich an Parks, Gärten und Teichen, von Bergen und Wäldern umgeben, ist Sâgala ein herzerquickender Aufenthaltsort für seine Bewohner, die sich

*) Ich muß hier bemerken, daß Herr Professor Rhys Davids nach dem Erscheinen dieses Aufsatzes in der Deutschen Rundschau (August 1902) mir in einem liebenswürdigen Briefe mitgeteilt hat, daß er bei der Vergleichung des Milindapañha mit der brahmanischen Literatur an die ritualistischen Brâhmanas und an die philosophischen Prosatexte, nicht an die schöne Sanskritliteratur gedacht habe; er stimme mit mir ganz darin überein, daß insbesondere die Sakuntalâ in ästhetischer Hinsicht höher stehe als der Milindapañha. Ich freue mich, diese Berichtigung zur öffentlichen Kenntnis bringen zu dürfen, da die Bemerkungen, die Rhys Davids über diese Frage in seiner Einleitung zur Übersetzung des Milindapañha gemacht hat, ihrem Wortlaut nach kaum anders aufgefaßt werden können, als ich sie aufgefaßt hatte.

voller Sicherheit des Lebens erfreuen, da alle Feinde und Gegner niedergeworfen sind. Starke Befestigungen mit zahlreichen Türmen und prächtigen Toren umgeben die Stadt, in deren Mitte — nach dem allgemein in Indien geltenden Bauplan — die königliche Burg mit ihren weißen Mauern, von tiefen Wallgräben umzogen, liegt. Die Straßen, Plätze und Märkte sind sorgfältig angelegt. Hunderte von Almosenhallen (die das buddhistische Zeitalter forderte) zieren die Stadt, und „Hunderttausende" prachtvoller Häuser ragen luftig empor, „den Berggipfeln des Himalaya vergleichbar". In den Straßen wogt das bunte Leben der indischen Großstadt; es drängen sich Elefanten, Pferde, Wagen und Fußgänger, schöne Frauen und Männer, Brahmanen, Adlige, Künstler und Dienstboten. Die Lehrer jedes Glaubens begrüßen sich mit lautem Willkommruf; denn die Stadt ist der Sammelpunkt der leitenden Männer aller Sekten. Kostbare Waren jeder Art sind in den Läden aufgespeichert, Muslin aus Benares und andere feine Stoffe, Juwelen in Hülle und Fülle, alle Nahrungsmittel im Überfluß; und süße Düfte strömen von den Bazaren aus, auf denen die verschiedenartigsten Blumen und wohlriechenden Stoffe in geschmackvoller Anordnung feilgeboten werden. So voll ist die Stadt von Schätzen und Kostbarkeiten aus edlen Metallen, daß nur überirdische Städte ihr an Reichtum und Pracht zu vergleichen sind.

Das ist die Residenz des Königs Milinda, wie wir ihn von nun an im Anschluß an das indische Original anstatt Menander nennen wollen. Im Besitz von Reichtum und Macht, auf ein riesiges Heer gestützt, hatte Milinda an Körperkraft, Gewandtheit und Tapferkeit

seines Gleichen nicht in ganz Indien. Sorgfältig beobachtete er die religiösen Gebräuche und Zeremonien; vor allen Dingen war er aber weise, beredt und bewandert in allen Wissenschaften, die nach der indischen Schablone aufgezählt werden. Man denke sich den griechischen Herrscher, der ein gewaltiges Reich in Indien in Ordnung zu halten hatte, ausgestattet mit der Kenntnis der Sânkhya-, Yoga-, Nyâya- und Vaischeschika-Philosophie, der Arithmetik, Musik und Medizin, der vier Veden, der Purânas und der Legenden, der Astronomie, Magie u. s. w. Unübertroffen war Milindas Disputierkunst, in der er den leitenden Männern aller philosophischen Schulen überlegen war. Die Denker der verschiedensten Richtungen wurden von dem König aufgesucht und in der Disputation zum Schweigen gebracht; deshalb flohen sie meist aus seiner Nähe. In der übrigen Welt wirkt der Hof eines solchen Königs anziehend auf die Männer von Geist und Gelehrsamkeit; in Indien, wo es mehr als anderswo eine Schande bedeutet, in der Disputation überwunden zu werden, wirkt er abstoßend. Und so war es gekommen, daß „zu jener Zeit" die Stadt Sâgala seit zwölf Jahren — wir sollen wohl denken: seit dem Regierungsantritt des Königs — leer war von gelehrten Männern, sowohl von Brahmanen als auch von buddhistischen Mönchen und Laien. Die Mönche hatten sich meist in die Berge des Himalaya fortbegeben.

Die in dem Roman geschilderten Verhältnisse sind in echt indischer Weise durch lange vorausliegende Ursachen begründet worden. Der König Milinda hat schon einmal mit dem Weisen Nâgasena, der später auftritt und in dem der König seinen Meister findet,

zusammen gelebt: beide als buddhistische Mönche in einem Kloster am Ganges zu Buddhas Lebzeiten, Nâgasena als der Ältere, der König als Novize. Und es war ein Streit zwischen beiden, weil der Novize keine Lust hatte, der Weisung gemäß den Klosterhof zu fegen. In den Jahrhunderten, die darauf folgten, wanderten dann die beiden Männer in dem Kreislauf des Lebens von Existenz zu Existenz unter Göttern und Menschen. Buddha selbst aber hatte sie damals gesehen und ihr zukünftiges Schicksal vorausgesagt: „Fünfhundert Jahre nach meinem Dahinschwinden werden diese beiden wieder erscheinen, und sie werden die tiefe von mir verkündigte Lehre erläutern, indem sie durch Fragen und Gleichnisse ihre Schwierigkeiten lösen werden.“ Der Novize von damals war als König Milinda wiedergeboren; aber der ältere Mönch war zu der Zeit, als Milindas Scharfsinn und Wissen die gelehrten Männer aus der Gegend von Sâgala verscheuchte, noch nicht als Nâgasena auf die Erde zurückgekehrt. Und wie er zurückkehrte, das ging so zu.

Eines Tages nach einer großen Truppenschau äußert der König Milinda zu seiner Umgebung den Wunsch, mit einem Gelehrten, sei er Buddhist oder Brahmane, zu disputieren. Und die 500 Yonakas, die ihn begleiteten, nennen ihm die Namen von sechs berühmten Meistern, die von zahlreichen Anhängern umgeben und vom Volke hoch geehrt seien. „Gehe, großer König, lege ihnen deine Probleme vor und laß dir deine Zweifel lösen.“ Und Milinda besteigt den königlichen Wagen und begibt sich, gefolgt von den 500 Yonakas, zu dem Aufenthaltsort des ersten Meisters, den er alsbald durch seine Fragen in Verwirrung bringt, so daß dieser, niedergeschlagen

und mutlos, schweigend dasitzt. Und mit dem zweiten Lehrer erging es nicht anders. Da dachte der König Milinda bei sich: „Indien wahrlich ist hohl! Indien wahrlich ist wie Spreu! Es gibt keinen Buddhisten oder Brahmanen, der mit mir disputieren und meine Zweifel lösen könnte.“ Und er sagte zu seinen Ministern: „Schön und klar ist die Nacht. Wer ist der Mönch oder Brahmane, den ich heute Nacht besuchen und befragen könnte? Wer ist fähig, mit mir zu disputieren und meine Zweifel zu lösen?“ Die Minister aber wußten keinen Rat mehr; sie standen schweigend da und blickten den König an. Die Worte des Königs jedoch waren auf übernatürliche Weise an einem weit entfernten Orte gehört worden. Im Himalaya an einer Stelle, die den Namen der „geschützten Fläche“ führte, lebten nämlich „Milliarden“ von Arahats oder Heiligen, d. h. von buddhistischen Geistlichen, die schon auf Erden das höchste Ziel erreicht hatten; unter ihnen der verehrungswürdige Assagutta, der durch die göttliche Kraft seines Gehörs jene Worte Milindas vernahm. Sogleich berief er eine Versammlung der Heiligen auf den Gipfel des Yugandhara-Berges und fragte dreimal hintereinander, ob jemand mit dem König Milinda zu disputieren und seine Zweifel zu lösen vermöchte. Aber die Milliarden der Heiligen schwiegen. Da spricht Assagutta: „Im Himmel der Dreiunddreißig (d. h. der alten Götter des Veda) steht ein Palast Namens Ketumatî, und in ihm wohnt der Gott Mahâsena. Der vermag es.“ Und die Milliarden der Heiligen verschwinden von dem Gipfel des Yugandhara-Berges und tauchen wieder auf im Himmel der Dreiunddreißig. Hier kommt ihnen der König der Götter, Sakka (d. i. Indra), entgegen, begrüßt mit großer Ehr-

furcht den verehrungswerten Assagutta und fragt nach seinem Begehr, indem er sich als ergebenen Diener der Gemeinde bezeichnet. In der buddhistischen Literatur sind die Götter alle gute Buddhisten.

Assagutta schildert dem Götterkönig die unerfreulichen Verhältnisse in Sâgala, wie der König Milinda in der Disputation unüberwindlich sei, und wie er die Gewohnheit habe, die Mitglieder der Gemeinde aufzusuchen und mit Fragen spekulativen Inhalts zu quälen. Indra bemerkt zunächst: „Dieser König Milinda lebte schon einmal hier, hat aber den Himmel verlassen und ist unter den Menschen wiedergeboren,“ und nennt ihm von sich aus sofort den Gott Mahâsena, um dessentwillen ja Assagutta sich auf den Weg nach dem Himmel gemacht hatte, als die geeignete Person, die hier helfen kann. Er sucht mitsamt der ganzen Gemeinde den Gott Mahâsena auf, umarmt ihn und bittet ihn im Namen der Gemeinde, in der Menschenwelt wiedergeboren zu werden. Aber Mahâsena schlägt diese nach buddhistischer Art dreimal vorgebrachte Bitte ab: er trage kein Verlangen nach der Menschenwelt; hart sei es, als Mensch zu leben; in der Stufenleiter der Daseinsformen sei er jetzt glücklich so weit aufgestiegen, daß er nun die Hoffnung habe, aus der Welt der Götter in das Nirvâna einzugehen, in das Nichts dahin zu schwinden. Da wendet sich der verehrungswerte Assagutta an den Gott Mahâsena und sagt, daß in den Welten der Götter und Menschen außer ihm niemand lebe, der dem Glauben durch Widerlegung der ketzerischen Ansichten des Königs Milinda helfen könne. Als Mahâsena das hört, ist er bei dem Gedanken, dem bedrängten Glauben Hilfe leisten zu können, aufs höchste erfreut und erklärt sich sofort bereit, zu einer

neuen Existenz in die Welt der Menschen zurückzukehren. Die Gemeinde der Heiligen aber, die damit ihren Zweck erreicht hatte, verschwand aus dem Himmel der Dreiunddreißig und tauchte wieder auf der „geschützten Fläche" im Himalaya auf.

Ich habe die Erzählung bis hierher in ziemlicher Ausführlichkeit wiedergegeben, obwohl uns die Art, wie hier der ganze übernatürliche Apparat herangezogen wird, sehr wunderlich (und zum Teil lächerlich) erscheinen muß. Aber gerade dieser Teil der Erzählung ist so ganz charakteristisch buddhistisch, und er läßt uns zudem deutlich erkennen, wie der Verfasser des Romans die geistige Bedeutung des Königs Milinda bewertet sehen will. Die Schwierigkeit, einen ihm ebenbürtigen Gegner herbeizubringen, ist fast unlösbar. Himmel und Erde müssen zu dem Zweck in Bewegung gesetzt werden. Im folgenden bleiben wir nun auf Erden.

Der Gott Mahâsena wird also hienieden wiedergeboren in einem Dorfe am Fuß des Himalaya von der Frau des Brahmanen Sonuttara und erhält den Namen Nâgasena. Schon in dem Augenblick, als er gezeugt wurde, geschahen Wunder und Zeichen.

Als der Knabe sieben Jahre alt geworden war, wird er einem brahmanischen Lehrer zum Unterricht übergeben und in allen Zweigen brahmanischer Wissenschaft unterwiesen. Nachdem er gelernt, was von einem solchen Lehrer zu lernen war, überdenkt er alles an einem einsamen Orte und erkennt es als wertlos und nichtig. In dieser Stimmung wird der Jüngling von einem buddhistischen Mönch, der von der Gemeinde der Heiligen im Himalaya abgeordnet war und langjährige Vorbereitungen für das große Werk getroffen hatte, zum

Buddhismus bekehrt. Die Einzelheiten der Erzählung will ich hier übergehen; obwohl sie an sich merkwürdig genug sind, würden sie doch vielleicht als von dem Hauptgegenstand des Buches etwas abliegend den Leser ermüden. Nachdem Nâgasena das gelbe Mönchsgewand angetan und in die Gemeinde aufgenommen war, macht er der Anweisung gemäß bei mehreren berühmten buddhistischen Lehrern an verschiedenen Orten seine Studien. Bei den großen Abschnitten, die er auf dem Wege der Erkenntnis erreicht, rufen und klatschen alle Götter Beifall, die Erde erbebt, und vom Himmel fällt ein Regen von Blumen und von wohlriechendem Sandelholzpulver.

Endlich ist die Zeit gekommen, und Nâgasena wird von der schon mehrfach erwähnten Gemeinde der Heiligen im Gebirge aufgefordert, sich nach Sâgala zu begeben und den König Milinda in der Disputation zu überwinden und zu bekehren. Auch die Ältesten der Gemeinde ziehen nach Sâgala, und ihre gelben Gewänder leuchten wie Lampen in den Straßen der Stadt.

Zu jener Zeit lebte der verehrungswerte Âyupâla dort in der Nähe in einer Einsiedelei. Und der König sagt, wie schon einmal, zu seinen Räten: „Schön und klar ist die Nacht. Wer ist der Mönch oder Brahmane, den ich heute Nacht besuchen und befragen könnte? Wer ist fähig, mit mir zu disputieren und meine Zweifel zu lösen?“ Die 500 Yonakas machen ihn auf Âyupâla aufmerksam, und der König begibt sich zu ihm. Nach freundlicher und höflicher Begrüßung erkundigt sich Milinda bei Âyupâla nach dem Zweck der mönchischen Weltentsagung und fragt dann, ob nicht auch Laien das höchste Ziel erreichen können, ohne in den Orden zu

treten. Die Frage bejaht Âyupâla und sagt, daß zu der Zeit, als der Erhabene (Buddha) durch seine erste Predigt im Wildpark bei Benares das Königreich der Wahrheit gegründet, unzählige Scharen von Göttern die höchste erlösende Erkenntnis gewannen. Auch die Götter sind für den Buddhisten ja Laien, Wesen, die noch im weltlichen Dasein stehen. Und noch andere berühmte Predigten des Erhabenen nennt Âyupâla, durch deren Anhören gleichfalls unendliche Mengen von Göttern sofort zum höchsten Ziele gelangt seien. Und keiner von allen diesen Laien habe vorher dem weltlichen Leben entsagt. „Dann," erwidert der König, „ist die Weltentsagung ja zwecklos, und das elende Leben, das ihr Asketen auf euch genommen habt, ohne Heimstätte, ohne Besitz und ohne ordentliche Nahrung, ist nicht etwa ein Verdienst, sondern es ist die Folge davon, daß ihr in früheren Existenzen Diebe, Räuber und Mörder gewesen seid. Zur Strafe dafür müßt ihr jetzt das jammervolle mönchische Dasein führen." Darauf wußte der verehrungswerte Âyupâla kein Wort zu erwidern, und ob auch die Umgebung des Königs den Weisen zu entschuldigen suchte — er sei gelehrt, nur fehle es ihm an Sicherheit —, ruft Milinda doch wieder aus: „Indien wahrlich ist hohl! Indien wahrlich ist wie Spreu! Es gibt keinen Buddhisten oder Brahmanen, der mit mir disputieren und meine Zweifel lösen könnte!"

Diesmal aber sieht der König die Yonakas seiner Umgebung furchtlos und mit Selbstvertrauen dastehen und merkt aus ihrem Verhalten, daß sie von einem Gegner wissen, der ihm in der Disputation gewachsen sein dürfte. Als der Minister Devamantiya dann dem König von Nâgasena spricht, der eben in Sâgala an-

gekommen sei und sogleich das größte Ansehen als Gelehrter gewonnen habe, da ereignet sich etwas Wunderbares. Wie der König nur den Namen Nâgasena hört, fühlt er sich von Furcht gelähmt, und seine Haare sträuben sich. Rhys Davids weist in einer Note darauf hin, daß schon die etymologische Bedeutung des Namens Nâgasena „Anführer eines Heeres von Schlangengöttern" schreckenerregend sei; aber ich glaube nicht, daß der Verfasser des Romans an etwas Derartiges gedacht hat. Ein König, der als mutig und tapfer ohne Gleichen geschildert wird, fürchtet sich in Indien nicht vor Schlangen und Schlangengöttern, zumal wenn sie nur in einem Namen vorkommen. Volltönende Namen mit solcher und ähnlicher Bedeutung sind in Indien zudem ganz gewöhnlich. Offenbar soll nur gesagt sein, daß in dem König auf übernatürliche Weise die beängstigende Vorahnung von der Nähe seines Überwinders sich regt. Der König läßt sich bei dem Weisen anmelden, der in der Nähe, umgeben von einer großen Zahl von Mönchen — nach dem Original von 80 000 — in dem offenen, überdachten Vorraum einer Einsiedelei sitzt. Bei diesem Anblick packt den König aufs neue ein furchtbares Angstgefühl. Nach indischer Weise kann hier der Verfasser sich nicht genug tun im Heranziehen von Vergleichen aus dem Leben der Natur. Es war dem König Milinda zu Mute wie einem von Rhinozerosen eingeschlossenen Elefanten, einem von Riesenschlangen umringten Schakal, einem von Büffeln bedrängten Bären, einem von einer Schlange verfolgten Frosch, einem von einem Panther angegriffenen Hirsch, einer Schlange in den Händen des Schlangenzauberers, einer Ratte, mit der die Katze spielt, einem Vogel im Käfig, einem Fisch im Netz, einem Menschen, der seinen

Weg in einem dichten, von wilden Tieren angefüllten Walde verloren hat u. s. w. Aber der König fühlt doch, daß er seine Angst vor seinem Volke verbergen muß, und sagt zu seinem Begleiter Devamantiya: „Du brauchst dich nicht zu bemühen und mir Nâgasena zu zeigen, ich werde ihn allein herausfinden.“ Und so geschieht es. Obwohl Nâgasena in der Mitte der dort versammelten Mönche saß und jünger war als die Hälfte von ihnen, erkennt ihn doch der König sofort und freut sich darüber, trotz seines Angstgefühls, das sich dann auch bald bei dem Austausch der üblichen höflichen Begrüßungen beruhigt.

Das Gespräch, das nun anhebt, führt uns sogleich in die Tiefen buddhistischen Denkens. Nâgasena benutzt sofort, als der König ihn nach seinem Namen fragt, die Gelegenheit zur Aufstellung des Lehrsatzes — eines fundamentalen Satzes der buddhistischen Philosophie —, daß es kein beharrendes Subjekt gebe in dem zeitlichen Dasein des Individuums. Oldenberg hat mit gutem Griff die interessanten Ausführungen, mit denen die Disputation beginnt, herausgehoben und in seinem Werke über Buddha (dritte Auflage) S. 294 ff. mitgeteilt. Ich behandle deshalb den merkwürdigen ersten Dialog in möglichster Kürze; ihn ganz unter Verweisung auf Oldenbergs Darstellung zu übergehen, wäre kaum ratsam; denn das hieße bei einer Orientierung über den Charakter und Inhalt des Milindapañha den bemerkenswertesten Abschnitt beiseite lassen.

Nach seinem Namen gefragt, erwidert der Weise: „Ich heiße Nâgasena, o großer König, und so reden mich meine Mitbrüder an. Aber obwohl Eltern solche Namen geben wie Nâgasena, Sûrasena oder Vîrasena, so ist

doch Nâgasena u. s. w. nur eine Benennung, eine Bezeichnung; ein Subjekt gibt es dabei nicht.“ Der König ist erstaunt und ruft die 500 Yonakas und 80 000 Mönche zu Zeugen der von Nâgasena behaupteten Ungeheuerlichkeit auf. „Wenn es kein Subjekt gibt, wer ist es denn, der euch spendet, was ihr nötig habt? Und wer ist es, der diese Gaben empfängt? Wer ist es, der Gutes und Böses tut? Hättest du Recht, so gäbe es ja weder einen Täter noch einen Genießer und damit weder Verdienst noch Schuld, weder Lohn noch Strafe. Selbst wenn jemand dich tötete, beginge er keinen Mord.“ Und weiter fragt der König, ob der Weise denn meine, daß die Haare Nâgasena seien oder Nägel, Zähne, Haut, Fleisch, Knochen, die körperliche Form, die Empfindungen, die Vorstellungen, das Erkennen oder die Verbindung dieser Dinge, oder daß es außerhalb von allem dem einen Nâgasena gebe. Alle diese Fragen verneint Nâgasena, und der König sagt, daraus folge, daß es keinen Nâgasena gibt. Nun ist die Reihe zu fragen an dem Weisen, und er fordert den König auf, ihm den Wagen zu erklären, auf dem er gekommen ist. „Ist die Deichsel der Wagen, oder die Achse, die Räder, das Gestell, die Riemen, das Joch, die Speichen, oder die Vereinigung dieser Teile, oder ist etwas außerhalb von ihnen der Wagen?“ Als der König diese Fragen verneint, folgert nun seinerseits Nâgasena daraus unter dem Beifall seiner Umgebung, daß es einen Wagen nicht gibt. Der König aber wendet ein, da, wo Deichsel, Achse, Räder, Gestell u. s. w. bei einander seien, gebrauche man die Bezeichnung „Wagen“. Nun hat Nâgasena gewonnen; er wendet die Erklärung des Königs natürlich auf sich selbst an und sagt: „Gerade so gebraucht man mit

Bezug auf meine Haare u. s. w., meine körperliche Form, die Empfindungen, die Vorstellungen, das Erkennen die Bezeichnung Nâgasena; ein Subjekt aber im eigentlichen Sinne gibt es dabei nicht." Zur Bekräftigung führt er noch den Ausspruch einer berühmten Nonne an, die schon zu Buddhas Zeit den Satz aufstellte, daß mit Bezug auf die Vereinigung aller jener Daseinselemente nur die allgemeine Vorstellung von einer Persönlichkeit herrsche. Damit ist der König überzeugt und spendet dem Nâgasena in den Ausdrücken der höchsten Bewunderung Beifall.

So wenig wir geneigt sein werden, uns dem König anzuschließen, so dürfen wir doch nicht verkennen, daß hier eine Hauptlehre des Buddhismus in klarer und präziser Fassung vorgetragen ist. Wie draußen in der Materie ein unablässiger Wandel und Wechsel herrscht, so gibt es nach buddhistischer Anschauung auch in unserem Innern nur ein Aufeinanderfolgen von momentanem Empfinden, Vorstellen und Erkennen. Was man Geist, Seele, Ich, Subjekt nennt, ist nichts Anderes als die in beständigem Wechsel vergehenden und entstehenden Komplexe der Daseinselemente, mit denen man im gemeinen Leben den Begriff der Persönlichkeit verbindet. Neben dieser philosophischen Anschauung steht die auch bei den Buddhisten herrschende volkstümliche Überzeugung, daß der Mensch, welcher handelt, und der, welcher später Lohn oder Strafe für sein Handeln empfängt, ein und dieselbe Person sei. Der Widerspruch, der zwischen diesen beiden Vorstellungen liegt, ist im Buddhismus wohl gelegentlich erkannt, aber nicht ausgeglichen worden (s. Oldenberg, Buddha, 3. Auflage, S. 300).

In den Unterredungen zwischen dem König Milinda und Nâgasena wird die Frage nach dem Wesen der

Seele oder des Ich, nach der Konstanz der Persönlichkeit noch mehrfach berührt, und an einer Stelle (II. 1, 4) belehrt der Weise den ihn begleitenden Höfling Anantakâya, der nach volkstümlicher Vorstellung den Odem für die Seele hält, daß Ein- und Ausatmen nur Attribute des Körpers seien. Diese Erklärung war damals nicht so selbstverständlich, wie sie uns erscheint. Von größerem Interesse aber sind für uns die Gleichnisse, durch die Nâgasena dem König die Stellung des Buddhismus zu dem Problem von der Identität des Subjekts klar zu machen sucht. II. 2, 6 fragt der König, was von dem Individuum in der nächsten Existenz wiedergeboren werde.

„Name und Gestalt" (nâmarûpa, d. h. Wesen und körperliche Form, also ungefähr das, was bei uns das Wort Persönlichkeit bedeutet).

„Wird eben dasselbe nâmarûpa wiedergeboren?"

„Nein, von diesem nâmarûpa werden gute und böse Taten getan; und durch die nachwirkende Kraft dieser Taten entsteht in der Wiedergeburt ein anderes nâmarûpa."

„Sollte nicht dann aber das neue Wesen von jener nachwirkenden Kraft befreit sein?"

„Ja, wenn es nicht wiedergeboren würde; aber eben weil es wiedergeboren wird, deshalb ist es nicht davon befreit."

Und nun erklärt Nâgasena das auf Bitte des Königs mit mehreren Gleichnissen, von denen hier die folgenden angeführt sein mögen. Man denke sich einen Mann, der Mangos stiehlt und, von dem rechtmäßigen Besitzer vor Gericht gezogen, sich also verteidigt: „Ich habe die Mangos dieses Mannes nicht gestohlen; denn diejenigen,

die er in den Boden gepflanzt hat, sind verschieden von denen, die ich genommen habe; also verdiene ich keine Strafe." Und doch würde der Dieb mit Recht verurteilt werden, weil die gestohlenen Mangos das Resultat der gepflanzten Mangos seien. Oder man stelle sich vor, daß jemand eine Lampe mit sich unter das Dach seines Hauses nimmt, daß dieses Feuer fängt und infolgedessen nicht nur das Haus, sondern das ganze Dorf verbrennt. Wollte dieser Mann sich seinen Ortsgenossen gegenüber verteidigen und sagen: „Ich habe das Dorf nicht in Brand gesteckt; das Feuer, das den Ort niedergebrannt hat, war verschieden von der Flamme der Lampe in dem Dachstock meines Hauses," so müßte der Mann Unrecht bekommen, weil das eine Feuer das Produkt des andern sei. Das gleiche Verhältnis bestehe zwischen „Name und Gestalt" in den verschiedenen Existenzen.

Aber auch in ein und derselben Existenz ist die anscheinende Konstanz der Person nach der Lehre des Buddhismus geradeso zu beurteilen. II. 2, 1 sagt Nâgasena, daß ein Mensch in den verschiedenen Lebensstadien weder derselbe noch ein anderer sei, und er erläutert dies durch das Gleichnis der Lampe, die, am Abend angezündet, die ganze Nacht hindurch brennt. Wie die Flamme in der ersten Nachtwache nicht mit der in der zweiten oder in der dritten Nachtwache identisch ist, wie aber die Lampe, von der das Licht ausgeht, während der ganzen Zeit die gleiche bleibt, so ist das auch mit der Persönlichkeit, deren unablässiger Wandel und Wechsel eine an der gleichen Körperlichkeit haftende Kontinuität darstellt. In jedem gegebenen Augenblick ist ein Mensch genau alles das, dessen er sich zur Zeit

bewußt ist. Da nun der Gesamtinhalt des Bewußtseins einer beständigen Veränderung unterliegt, so ist der Mensch in gewissem Sinne zu keiner Zeit derselbe wie sonst; in anderem Sinne aber, mit Rücksicht auf die körperliche Identität, bleibt er derselbe. Im Gleichnis ist die Lampe der Körper und die Flamme der stets wechselnde Inhalt des Bewußtseins*).

Sehr nachdrücklich wendet sich Nâgasena II. 3, 6 gegen die Annahme der Seele, und er fragt zunächst den König, was er unter dem Begriff verstehe. „Das Lebensprinzip im Innern," antwortet Milinda, „das durch das Auge sieht, durch das Ohr hört, durch die Zunge schmeckt, durch die Nase riecht, durch den Körper fühlt und durch den inneren Sinn erkennt, — gerade so, wie ich in meinem Palaste sitze und aus jedem Fenster hinaussehen kann, aus dem ich will." Nâgasena greift das von dem König gebrauchte Gleichnis auf und belehrt ihn, daß die Parallele nicht stimmt: der König könne allerdings jedes beliebige Fenster seines Palastes zum Hinausblicken benutzen, aber das von ihm angenommene Lebensprinzip sei nicht imstande, in derselben Weise

*) S. Rhys Davids, Bd. I, S. 64 Anm. — Der Gedanke von dem Nichtidentischbleiben des Subjekts findet sich auch schon bei Heraklit, der die unablässige Veränderung aller Einzelwesen gelehrt hat: „ποταμοῖς τοῖς αὐτοῖς ἐμβαίνομέν τε καὶ οὐκ ἐμβαίνομεν, εἶμέν τε καὶ οὐκ εἶμεν, was man füglich erklären könnte: wir steigen nur scheinbar in denselben, mit sich identischen, Fluß, in Wahrheit aber nicht in denselben, weil er sich während des Hineinsteigens verändert, und ebenso sind wir selbst und sind nicht, weil auch wir uns fortwährend verändern", Ed. Zeller, Philosophie der Griechen, Teil I, zweite Hälfte (fünfte Auflage) S. 634, Anm.

nach freier Wahl seine Fenster zur Wahrnehmung der Außendinge zu gebrauchen; es könne nur mit dem Auge sehen, aber mit keinem andern Sinne; und ebenso wenig könne es mit dem Auge hören, schmecken, fühlen, riechen und so fort. Diese Sinneskräfte ständen nicht mit einander in Verbindung, würden also nicht durch einen inneren Lenker zusammengehalten. Auch in anderer Weise passe der von dem König herangezogene Vergleich der im Körper angeblich wirkenden Seele mit einem in seinem Palaste thronenden Herrscher nicht. Wenn ein Höfling hinausgehe und unten am Torweg stehe, so wisse der König das wohl. Die angebliche Seele aber könne z. B. den ausgesprochenen Geschmack eines eßbaren Gegenstandes nur so lange wahrnehmen, als dieser sich auf der Zunge befindet, dagegen nicht mehr, wenn er in den Magen hinabgeglitten ist. Die ganze Voraussetzung des Königs sei falsch, und in Wahrheit verhalte es sich also: „In Abhängigkeit von dem Gesichtssinn und den Formen — oder von dem Gehör und den Tönen u. s. w. — entsteht die sinnliche Wahrnehmung und gleichzeitig mit ihr, je in Abhängigkeit von dem vorangehenden, die Berührung, die Empfindung, die Auffassung, der Gedanke, die Abstraktion, das Lebensgefühl, die Aufmerksamkeit. Eine Seele (oder ein inneres Lebensprinzip) aber gibt es nicht."

Ich habe hier nicht die Reihenfolge der Unterhaltungen zwischen Milinda und Nâgasena beobachtet, sondern das inhaltlich Zusammengehörige zusammengestellt. Ich kehre nun zurück zu der ersten Begegnung, bei der Nâgasena den König durch das Gleichnis von dem Wagen davon überzeugt, daß der Erscheinung eines

Menschen kein Subjekt in dem gewöhnlich angenommenen Sinne zu Grunde liege. Unmittelbar darauf fragt der König den Weisen: „Wie alt bist du, Nâgasena?“ „Sieben Jahre, o großer König“ (gerechnet von dem Eintritt in den Orden). Darauf will der König wissen, in welchem Verhältnis die Zahl sieben zu der Person des Nâgasena stehe: „Bist du sieben, oder ist die Zahl der Jahre sieben?“ Nâgasena aber deutet auf den Schatten, den der König vor ihm wirft, und fragt: „Bist du der König, oder ist der Schatten der König?“

„Ich bin der König, o Nâgasena, der Schatten ist da in Abhängigkeit von mir.“

„Geradeso, o großer König, ist die Zahl der Jahre sieben; ich bin nicht sieben. In Abhängigkeit von mir ist die Zahl sieben da, und sie gehört mir in demselben Sinne wie dir der Schatten.“ Und wiederum ist der König, wie stets in Zukunft, voll von Bewunderung ob der Weisheit des Nâgasena. Auch dieser letzte Dialog steht deutlich im Zusammenhang mit dem Problem von der Konstanz der Persönlichkeit.

Auf die Frage, ob der Weise geneigt sei, auch in Zukunft mit ihm zu disputieren, bekommt Milinda die Antwort: „Wenn du mit mir wie ein Gelehrter disputieren willst, ja; wenn du wie ein König disputieren willst, nein!“

„Wie disputieren Gelehrte?“

„Gelehrte entwickeln und entwirren einen Gegenstand: der eine oder der andere wird überführt und erkennt seinen Irrtum an; Begriffe werden bestimmt und andere Bestimmungen dagegen ins Feld geführt; und doch werden die Gegner nicht zornig. So dis-

putieren Gelehrte, o großer König." (Man möchte wünschen, daß immer nach Nâgasenas Rezept verfahren würde.)

„Und wie disputieren Könige?"

„Wenn Könige in der Disputation zu einem Punkte gelangen, über den ihr Gegner anderer Meinung ist, so verhängen sie eine Strafe über ihn. So disputieren Könige, o großer König."

„So will ich wie ein Gelehrter, nicht wie ein König disputieren. Sprich, Ehrwürdiger, ohne Rückhalt, wie mit einem Mönch, einem Novizen, einem Laien oder wie mit einem Diener. Sei ohne Furcht."

Auf dieser Basis finden dann die weiteren Unterredungen zwischen den beiden statt, die nächste am folgenden Morgen im königlichen Palast in Gegenwart von zehn Mönchen aus der Umgebung des Nâgasena, die späteren auf Wunsch des Königs unter vier Augen. Die Unterredungen des zweiten Tages handeln von dem Ziel der buddhistischen Weltentsagung, von den in jener Religion besonders geschätzten Tugenden und von einigen philosophischen und religiösen Begriffen nach der Auffassung des Buddhismus. Ich darf hier nicht mehr in dem Maße wie bisher in die Einzelheiten eingehen und muß mich darauf beschränken, nur noch ein paar für uns besonders interessante Punkte herauszuheben. II. 2, 9 fragt der König, ob die Zeit existiere, und Nâgasena antwortet, daß für Wesen, die durch die Erreichung des Nirvâna dahingeschwunden sind, die Zeit nicht existiere, wohl aber existiere sie für Wesen, die noch an den Kreislauf des Lebens gebunden sind. Wenn keine bewußten Wesen da sind (wenn man sich sämtliche Wesen ins Nirvâna eingegangen denkt), so gibt es also auch keine

Zeit; und damit ist hier eine Lehre vorgetragen, die in ihren Konsequenzen zu der Kantschen Auffassung der Zeit als einer Anschauungsform des menschlichen Geistes führen mußte*). Der König fragt weiter, was die Wurzel der Zeit sei, d. h. wodurch die Vorstellung der Zeit hervorgerufen werde, und Nâgasena gibt als Ursache den Faktor an, der für den Buddhisten am Anfang der Kausalitätsreihe steht, d. h. das Nichtwissen, aus dem ja das ganze empirische Dasein mit allen seinen Leiden herstammt. An dieser Ursache liege es auch, daß ein Anfangspunkt in der Zeit nicht erkennbar sei. Um ein Gleichnis gebeten, nennt Nâgasena zuerst das auch in der brahmanischen Philosophie oft angeführte Beispiel von der Pflanze und dem Samen und darauf das uns geläufigere von der Henne und dem Ei: wie es hier kein Ende der Kontinuität gebe, so sei auch ein Anfangspunkt nicht erkennbar.

In dem Abschnitt II. 3, 7 wird das Verhältnis von Sinneswahrnehmung und Erkennen behandelt, zwischen denen nach buddhistischer Auffassung kein innerer Zusammenhang besteht. Wo die Tätigkeit des Sinnenorgans stattfindet, da geht auch die des Verstandes vor sich, und die zweite folgt stets auf die erste; aber die sinnliche Wahrnehmung regt nicht etwa die Verstandestätigkeit an, noch fühlt sich die letztere an die erstere gebunden. Der Buddhist erklärt das regelmäßige

---

*) Merkwürdiger Weise ist das Problem des Raumes nicht im Zusammenhang mit dem der Zeit behandelt. Von dem Raumbegriff ist einmal in dem späteren Teile des Werkes, IV. 7, 13, die Rede, wo der Raum als ein Ding ohne Ursache bezeichnet ist.

Aufeinanderfolgen der beiden Vorgänge einfach für eine blinde Naturnotwendigkeit. Nâgasena gibt dafür außer anderen die folgenden Gleichnisse. Wie beim Regen das Wasser auf abschüssigem Boden herabfließt und bei neuem Regen das Wasser wieder denselben Weg geht, ohne daß doch die erste Wassermasse der zweiten den Weg weist oder die zweite ihren Lauf von der ersten abhängig macht, ebenso — infolge der natürlichen Neigung — folge die Verstandestätigkeit spontan auf die sinnliche Wahrnehmung. Oder man denke sich eine Festung, die nur einen Ausgang hat; so werden die Männer, die sie verlassen wollen, dazu diesen einen Ausgang benutzen. „Wie nun, o großer König? Wird der erste Mann zu dem zweiten sagen: ‚Gehe du denselben Weg wie ich' oder der zweite zu dem ersten: ‚Denselben Weg wie du werde auch ich gehen'!" — „Gewiß nicht, Herr. Es besteht keine Kommunikation zwischen den Beiden; sie gehen eben von selbst den gleichen Weg, weil dort das Tor ist." — „Ebenso, o großer König, besteht auch keine Kommunikation zwischen Sinneswahrnehmung und Verstandesfunktion. Sie folgen auf einander, weil das der naturgemäße Weg ist."

Sehr bald nach dieser Ausführung, am Schlusse des zweiten Buches, steht die Notiz: „Hier endet die Befragung des Nâgasena durch den König Milinda." Rhys Davids findet in einer Anmerkung diese Notiz höchst sonderbar, und im ersten Augenblick muß sie auch so erscheinen, da an dieser Stelle noch nicht das erste Sechstel des uns vorliegenden Werkes zu Ende ist. Trotzdem ist meines Erachtens in jener Notiz eine richtige Erinnerung bewahrt, die Erinnerung daran, daß der dialogische Teil

des Romans in seiner ursprünglichen Fassung an dieser Stelle abschloß. Hier hat sich die Schlußerzählung von der Bekehrung des Königs einmal unmittelbar angeschlossen; mehr als fünf Sechstel des Buches, das wir vor uns haben, ist somit spätere und wahrscheinlich erst allmählich vorgenommene Erweiterung*). Wenn von den beiden chinesischen Versionen des Milindapañha die ältere an genau derselben Stelle schließt, wo im Original die eben erwähnte Notiz steht, und die jüngere nur um ein Weniges weiter reicht, wie läßt sich wohl diese Tatsache anders erklären? Rhys Davids, der in der Vorrede zu dem zweiten Bande seiner Übersetzung den Tatbestand anführt, scheut sich trotzdem, aus ihm den Schluß zu ziehen, den ich für unabweisbar halte. Ihm erscheint die Inkongruenz zwischen der ausführlichen Einleitung und dem kurzen Inhalt als ein gewichtiger Grund dagegen, daß das ursprüngliche Ende des Milindapañha schon an der angegebenen Stelle anzunehmen sei. In der Tat würde die einleitende Erzählung, die so ganz allmählich auf das Zusammentreffen von Milinda und Nâgasena vorbereitet, volle drei Achtel von der erschlossenen Grundform des Buches umfassen. Und deshalb fragt Rhys Davids: „Ist es wahrscheinlich,

---

*) Herr Prof. Nöldeke macht mich freundlichst darauf aufmerksam, daß der Psalter eine ähnliche Erscheinung bietet, da am Ende des 72. Psalms die Worte stehen: „Ein Ende haben die Gebete Davids, des Sohnes Isai.“ „Also eine ältere Psaltersammlung ging nur so weit, und als man weitere Psalmen anfügte, ließ man doch die Unterschrift stehen. Daß das Milindabuch vom Autor selbst so weit geführt worden war, während die Psalmensammlungen sehr viel später zustande gekommen sind und schwerlich irgend etwas von David selbst enthalten, macht in dieser Hinsicht keinen Unterschied.“

daß eine so stattliche Vorhalle gebaut sei für ein oder zwei kleine Zimmer? Ist nicht eher anzunehmen, daß der Architekt ein besseres Verständnis für Proportion hatte? Zu dem ganzen Werke, wie es uns vorliegt, würde jene Erzählung als Einleitung in durchaus richtigem Verhältnis stehen.“ Diese ästhetische Betrachtung erschüttert meine Überzeugung nicht; denn gerade der Sinn für das richtige Maß fehlt ja selbst denjenigen Indern, die auf künstlerischem Gebiet in ihrer Art das Beste geleistet haben. Und dann ist noch in Betracht zu ziehen, daß der Autor, dem es natürlich hauptsächlich auf die Darstellung der Lehren ankam, gewiß durch eine möglichst spannende und interessante einleitende Erzählung die Leser anlocken wollte.

Für den ursprünglichen Schluß der Dialoge am Ende des zweiten Buches sprechen nicht nur die äußeren bisher angeführten Indizien, sondern auch ein schwerwiegender innerer Grund. Daß sich ein griechischer, für den Buddhismus interessierter Fürst über diejenigen Fragen, die bis zum Schluß des zweiten Buches im Milindapañha erörtert sind, mit einem buddhistischen Lehrer unterhalten konnte, erscheint nicht unmöglich. An jener Stelle aber — oder sehr bald darauf — hört die innere Wahrscheinlichkeit einer solchen Unterhaltung auf. Die in den späteren Teilen des Werkes aufgeworfenen Probleme und Dilemmata sind meist der Art, daß ihre Behandlung nur noch innerhalb eines Kreises von buddhistischen Gelehrten denkbar ist. Es handelt sich da um Zweifel, die sich nur aus einem umfassenden Studium der kanonischen buddhistischen Schriften ergeben konnten, für die also Sinn und Verständnis bei einem Griechen nicht vorauszusetzen war. Der ursprüngliche

Verfasser des Werkes hat sich innerhalb der Grenzen der geschichtlichen Möglichkeit gehalten; als aber sein Buch zu hohem Ansehen gelangt war, ist es von weniger berufenen Händen ohne Rücksicht auf die historische Wahrscheinlichkeit als das Fundament zu dem großen apologetischen Bau benutzt worden, der die Freude jedes gelehrten und gläubigen Buddhisten bilden mußte. Das Werk, wie es uns vorliegt, enthält nicht weniger als 262 Fragen des Königs mit den Antworten und Erläuterungen des Nâgasena.

Ich übergehe nach dem hier Gesagten also den weitaus größten Teil des Milindapañha, den ich für spätere Zutat halte, und komme zu dem Schluß der Erzählung, der auch für die Urform des Werkes schon der naturgemäße Abschluß war.

Als alle Zweifel des Königs Milinda gelöst und damit seine Unterhaltungen mit Nâgasena zu Ende waren, erbebte die Erde sechsmal, Blitze zuckten, die Götter sandten einen Blumenregen vom Himmel, der große Gott Brahman selbst rief Beifall, und ein gewaltiges, donnerähnliches Getöse ertönte in der Tiefe. Dieses Wunder veranlaßte die Höflinge des Königs und die Einwohner von Sâgala, ja selbst die Frauen des königlichen Palastes, aus der Stadt hinauszueilen und dem großen Lehrer Nâgasena ihre Verehrung zu bezeugen. Milinda selbst aber fühlte sein Herz von Glück erfüllt, und all sein Stolz und Widerspruchsgeist war in ihm erstickt. Er erkannte die Wahrheit der Lehre Buddhas, und von Bewunderung und Vertrauen zu dem Lehrer erfüllt, bat er diesen, „einer Kobra, die ihre Giftzähne verloren hat, vergleichbar“, ihm seine Schuld

zu verzeihen und ihn als Laienjünger in die Gemeinde aufzunehmen. Er erbaute ein Kloster für Nâgasena und seine Begleitung und sorgte für ihren Unterhalt. Und später übergab er sein Königreich seinem Sohn, zog aus der Heimat in die Heimatlosigkeit, wuchs an Einsicht und wurde ein Arahat oder Heiliger.

4. Die Witwenverbrennung.

Volkstümliche Anschauung hat überall dem Verstorbenen ein ganz in den Bahnen irdischen Lebens fortlaufendes Dasein zugeschrieben. Die Folge dieser Anschauung war, daß man dem Toten dasjenige mitgab, was er in diesem Leben nötig und gern gehabt hatte, vor allen Dingen also Speise und Trank, aber auch Kleider, Gerätschaften, Waffen, Geld, Schmucksachen, die Abzeichen der Würde u. s. w. Alle diese Dinge wurden je nach der üblichen Bestattungsart dem Toten entweder in das Grab gelegt oder mit ihm zusammen verbrannt, immer auf Grund der Überzeugung, daß auf diese Weise der Genuß und Gebrauch der Beigaben (oder vielmehr geistiger Abbilder dieser Beigaben, der sogenannten Gegenstandsseelen) dem Abgeschiedenen gesichert werde. Und gewöhnlich wünschten dabei die Hinterbliebenen weniger, dem Verstorbenen Liebes zu erweisen, als ihn durch Befriedigung seiner Bedürfnisse zu beruhigen und von sich fernzuhalten; denn der notleidende Tote ist nach volkstümlichem Glauben ein unheimlicher Gast, der zu seinem Hause zurückkehrt und sich auf allerlei Weise unangenehm bemerkbar macht. Daher denn auch vielfach für die fortlaufende Erquickung der Abgeschiedenen durch regelmäßig zu bestimmten Zeiten wiederholte Totenopfer gesorgt wurde. Mit der Verände-

rung der Kulturzustände änderten und steigerten sich natürlich auch die Bedürfnisse des Toten; und so hatte z. B. im skandinavischen Norden in der Wikingerzeit der Häuptling auch sein Schiff im Jenseits nötig. Das Schiff wurde deshalb mit ihm zusammen verbrannt oder er in ihm begraben.

Diese Sitten stammen mitsamt der ihr zu Grunde liegenden Vorstellung aus den Urzeiten der Menschheit; denn sie haben in merkwürdiger Übereinstimmung allerorts auf Erden geherrscht und herrschen noch heute bei Völkern auf niedriger Kulturstufe; ja, vereinzelt haben sie sich auch bis in höhere Kulturstufen in die neueste Zeit hinein erhalten. So legt man z. B., wie ich aus Mogks „Germanischer Mythologie" (in Pauls „Grundriß", Bd. III, S. 252) ersehe, noch jetzt in Schweden den Toten Messer, Tabakspfeifen, ja selbst die gefüllte Branntweinflasche in den Sarg, und im sächsischen Vogtlande gar Regenschirme und Gummischuhe.

Wo die Anschauung herrscht, daß man auf so einfache Weise für die Bedürfnisse und das Behagen des Abgeschiedenen sorgen kann, liegt nichts näher als der Gedanke, ihm auch alle die Bequemlichkeiten und Annehmlichkeiten, die er auf Erden durch die Dienste seiner Frau und seiner Sklaven genossen hat, dadurch weiter zu verschaffen, daß man auch Frau und Diener dem Toten in das Grab oder auf den Scheiterhaufen folgen läßt. Denn wenn jeder nach dem Tode einfach sein im Diesseits geführtes Leben fortsetzt, so müssen auch Frauen und Sklaven im Jenseits fortfahren, ihre Dienste dem Herrn und Gebieter zu widmen. Edward B. Tylor hat in seinem grundlegenden Werke „Primitive Culture" I, p. 413 ff., aus allen Weltteilen eine größere Anzahl

von Beispielen für die grausame Sitte des zu Gunsten eines Verstorbenen geübten Frauen- und Sklavenmords gesammelt. Das wichtigste davon sei im folgenden angeführt.

Bis vor kurzem wurden auf den Fidschi-Inseln bei der Bestattung eines Vornehmen seine Frauen, Freunde und Sklaven erdrosselt, in der bestimmten Absicht, dem Verstorbenen ihre Gesellschaft in der Geisterwelt zu sichern. Die Witwe des Fidschianers wurde geradeso wie die des Hindu durch Drohungen und Überredungen der Angehörigen, durch den Zwang der öffentlichen Meinung und durch die Furcht vor einem elenden verachteten Dasein auf Erden in den Tod getrieben. Bei dem nordamerikanischen Indianerstamm der Osagen wurde über dem Grabe eines verstorbenen Angehörigen oder Freundes der Skalp eines Feindes an der Spitze einer Stange befestigt, in der Überzeugung, daß auf diese Weise der Geist des getöteten Feindes dem Geist des begrabenen Kriegers dienstbar gemacht werde. Ähnliche, immer auf der gleichen Vorstellung beruhende Gebräuche sind durch ganz Amerika verbreitet und haben sogar bei den amerikanischen Kulturvölkern in Mexiko, Bogota und Peru in gesteigertem Umfang geherrscht. Auch aus ganz Afrika wissen wir von den Negerstämmen das gleiche: zum Teil wurden dort Frauen und Sklaven bei den Bestattungsfeierlichkeiten erschlagen oder verbrannt, zum Teil Sklaven und Sklavinnen mit dem Toten zusammen lebendig begraben. Das bekannteste Beispiel aus Afrika sind die entsetzlichen Menschenschlächtereien von Dahome. Der König von Dahome mußte bei seinem Eintritt in das Totenreich von einem nach Hunderten zählenden Hofstaat von Geistern begleitet sein, von Frauen, Eunuchen,

Soldaten, Trommelschlägern und Sängerinnen; ja, von Zeit zu Zeit bedurfte der Hofstaat des verstorbenen Herrschers im Jenseits der Ergänzung und Erneuerung. So hat in Dahome der aus der Urzeit in die Neuzeit hineinragende Wahn seine gräßlichen Konsequenzen lange über den Tod des Königs hinaus gezeitigt; aber es ist mit Recht darauf hingewiesen worden, daß diese furchtbaren, in regelmäßigen Abständen wiederholten Menschenschlächtereien einem zwar auf grausige Abwege geratenen, aber doch durchaus aufrichtigen und lebhaften Pietätsgefühl entsprungen sind.

Asien bietet, zunächst abgesehen von der ostindischen Halbinsel, die charakteristischsten Beispiele für den hier besprochenen Gebrauch in Borneo, China und Japan.

Bei den wilden Kajans, einem Dâjakstamm auf Borneo, werden die Sklaven, die nach dem Tode eines Vornehmen ihr Leben lassen müssen, vorher noch zu ganz besonders sorgfältiger Ausübung ihrer Dienste angehalten, damit sie an musterhafte Pflichterfüllung gewöhnt in das Jenseits gehen. Bekannt ist, daß bei allen Dâjakstämmen die Kopfjagd der nationale Sport war und zum Teil noch jetzt ist; sie beruht auf der Überzeugung, daß die Abtrennung eines menschlichen Kopfes die Seele des Getöteten nötigt, der Sklave eines Verstorbenen zu werden. Und je mehr Sklaven auf diese Weise einem verstorbenen Angehörigen geliefert werden, um so höher ist dessen Rang im Jenseits.

In China hat nicht nur die Legende die Erinnerung daran bewahrt, daß im Altertum bei der Bestattung Menschenopfer üblich gewesen sind, sondern auch in der Neuzeit ist der Selbstmord der Witwen, die den gestorbenen Gatten begleiten wollen, nicht ungewöhnlich

und wird zum Teil in der Öffentlichkeit vollzogen. In dem Japan des 17. Jahrhunderts herrschte noch die Sitte, daß beim Tode eines Adligen sich 10—30 Diener durch das bekannte Harakiri oder Bauchaufschlitzen das Leben nahmen, nachdem sie sich schon bei Lebzeiten ihres Herrn durch eine feierliche Handlung dazu verpflichtet hatten.

Wie aus allen anderen Weltteilen, so ist die Sitte der Frauen- und Sklavenermordung nach dem Tode des Gatten und Herrn auch aus Alt-Europa vielfach belegt; insonderheit bei den indogermanischen Völkern, wie wir später sehen werden. — Auf die Ersetzung des eigentlichen Menschenopfers durch symbolische Handlungen, die wie bei anderen Gelegenheiten auch beim Bestattungsritus uns vielfach auf Erden als Zeichen einer milder gewordenen Gesittung entgegentreten, hier näher einzugehen ist kein Anlaß.

Das klassische Land der Witwenverbrennung — wenn ich so sagen darf — ist Indien. Hier hat bekanntlich der furchtbare Brauch trotz höherer allgemeiner Kulturverhältnisse bis in das vorige Jahrhundert hinein geherrscht. Wenn ihm auch in Indien ein idealerer Inhalt gegeben worden ist, so haben wir doch auch dort seinen Ursprung in dem eben behandelten Vorstellungskreis zu suchen, den die ethnologischen Forschungen überall sonst festgestellt haben. Die richtige Beurteilung der indischen Witwenverbrennung, die nur im Lichte der allgemeinen Volkskunde möglich ist, wurde allerdings durch den folgenden Umstand erschwert. Das indische Altertum nämlich, das uns ja in so mancher Hinsicht sympathischer anmutet als die spätere Zeit, bietet uns keine Belege für die grauenhafte Sitte der Witwen-

verbrennung. In den vier Veden ist kein Wort von ihr erwähnt. Eine Stelle des Atharvaveda (18, 3, 1), die auf sie hinzuweisen schien, ist von Prof. Hillebrandt in überzeugender Weise anders erklärt worden; und der berühmte Vers der Rigveda (10, 18, 7), auf den die Brahmanen sich später bei der Verteidigung der Witwenverbrennung stützten, den sie als Beweis dafür anführten, daß die Sitte schon in ihrem ältesten und heiligsten Buche angeordnet sei, — dieser Vers hat, wie allen Indologen wohlbekannt ist, eine Fälschung erfahren, indem sein ursprünglicher Sinn durch Abänderung einer einzigen Silbe so verdreht worden ist, daß er in dem den Brahmanen erwünschten Sinne aufzufassen war. In seinem richtigen, über allen Zweifel beglaubigten Wortlaut aber bedeutet dieser Vers etwas ganz anderes, und außerdem wird mit dem Beginn des folgenden Verses die Witwe, die den gestorbenen Gatten bis zum Bestattungsplatz begleitet hatte, ausdrücklich aufgefordert, nun zur Welt der Lebenden zurückzukehren. Auch die auf die alten vedischen Sammlungen zunächst folgenden Literaturperioden enthalten keine Erwähnung der Witwenverbrennung, und das gleiche gilt selbst noch von den ältesten und berühmtesten indischen Rechtsbüchern. Erst jüngere Rechtslehrer empfehlen den Brauch, aber nie hat die indische Gesetzgebung ihn gefordert*); nach den

*) Siehe das Nähere bei J. Jolly, „Über die rechtliche Stellung der Frau bei den alten Indern". Sitzungsberichte der philosophisch-philologischen und historischen Klasse der Münchner Akademie. Jahrgang 1876, S. 447 ff. und „Recht und Sitte", Grundriß der indo-arischen Philologie und Altertumskunde, Bd. II, Heft 8. Bemerkenswert ist, daß alle indischen Rechtsquellen das Erbrecht der Witwe behandeln, also ihr Fortleben wenigstens als möglich voraussetzen.

Textstellen der Rechtsbücher, die über die Frage handeln, bleibt den Witwen stets die Wahl zwischen dem Feuertode und dem trostlosen Leben, das noch heute der indischen Witwe zur Pflicht gemacht wird. Auch in den beiden großen Epen, dem Râmâyana und Mahâbhârata, die eine Art Mittelstellung zwischen der vedischen und klassischen Sanskritliteratur einnehmen, spielt die Witwenverbrennung keine erhebliche Rolle; alle im Râmâyana auftretenden Witwen bleiben am Leben, und im Mahâbhârata die meisten. Erst im indischen Mittelalter gewinnt der grausame Brauch an Ausdehnung, und im Laufe der Zeit wird er dann bei den arischen Kasten zur Regel.

Bei dieser Sachlage ist es begreiflich, daß manche die Witwenverbrennung in Indien für eine verhältnismäßig späte Erfindung der Brahmanen angesehen oder gar die Textverderbnis in dem vorher besprochenen Vers des Rigveda für das ganze Unheil verantwortlich gemacht haben. Gegen solche Auffassungen hat sich Zimmer, „Altindisches Leben" (1879), S. 328 ff., unter Berufung auf die Tatsache gewendet, daß die indische Sitte bei vielen indogermanischen Völkern im Altertum ihre Analoga habe. Er führt Belege an für die Thracier, Geten, Skythen, Hellenen, Germanen und Slaven; bei den letzten ist die Sitte, die Frau dem Manne in den Tod nachfolgen zu lassen, ganz besonders weit verbreitet gewesen, wie aus den Quellen über die meisten slavischen Völker hervorgeht. Aus diesen Übereinstimmungen folgt, daß der in Rede stehende Brauch schon bei dem indogermanischen Urvolk, zur Zeit vor der Völkertrennung geherrscht hat, ebenso wie allerorts sonst in den Zeiten primitiver Kultur. Zimmer argumentiert nun auf Grund

dessen folgendermaßen: Aus dem Schweigen der vedischen Texte über die Witwenverbrennung sei nicht zu schließen, daß diese in jenen alten Zeiten nirgends bei den arischen Indern vorgekommen sei. Wir dürfen annehmen, daß die uralte Sitte mit dem Fortschritt der Kultur bei den vedischen Indern im großen und ganzen abgestellt gewesen sei — so bei den Stämmen derjenigen Dichter, die von dem Fortleben der Frau nach dem Tode des Mannes oder von der Wiederverheiratung der Witwe gesprochen haben —; daß sich aber daneben die Witwenverbrennung bei anderen Stämmen vereinzelt*) erhalten habe. Von den Brahmanen des indischen Mittelalters sei dann der lokal geübte Brauch als altheilige Sitte betrachtet, empfohlen und mit verhängnisvoller Konsequenz so weit wie möglich ausgedehnt worden. Diese Auffassung Zimmers hat Anklang gefunden, und zweifellos mit Recht; aber es muß erwähnt werden, daß schon vor Zimmer E. B. Tylor („Primitive Culture“, 1871, I, p. 421) denselben Gedanken ausgesprochen hat mit den Worten: „Wir haben allen Grund, die Sitte nicht als eine neue Erfindung der späteren Hindupriester zu betrachten, sondern als einen alten arischen Ritus, der ursprünglich einer noch früheren Periode als der Veda angehörte und dann unter günstigen Einflüssen (under congenial influences) wieder ins Leben getreten ist.“ Und über diese Wiederbelebung des uralten grausigen Brauches, der in dem Ritual des Veda keine Stelle mehr hatte, sagt Tylor weiter unten: „Die Religionsgeschichte lehrt uns zu deutlich, wie sehr der Mensch geneigt ist, trotz der Änderung zum Besseren, in den

*) Vgl. unten S. 156, 157 den Bericht des Aristobul.

niedrigeren und dunkleren Zustand der Vergangenheit zurückzufallen. Zäher und hartnäckiger als selbst die Autorität des Veda hat die entsetzliche Sitte einen Versuch, sie in früher brahmanischer Zeit zu unterdrücken, überdauert; und die englischen Beherrscher Indiens haben wohl mit ihrer Abschaffung nicht bloß einen Überrest des entarteten Hinduismus, sondern der viel ferneren ehemaligen Wildheit beseitigt, aus der sich die arische Zivilisation herausgebildet hatte."

Aus dieser Anschauung, die heute wohl allgemein geteilt wird, folgt, daß auch in der indischen Vorzeit die Witwen aus demselben Grunde verbrannt worden sind, aus dem sie bei so vielen anderen Völkern nach dem Tode des Gatten sterben mußten; damit nämlich der Verstorbene im Jenseits nichts von dem zu entbehren habe, woran er auf Erden durch den Besitz seiner Frau gewöhnt war. Und wie eine solche grausame Rücksicht überall vorzugsweise auf Häuptlinge und Vornehme genommen wurde, so ist auch in Indien die Sitte der Witwenverbrennung — wie wir aus vielfachen Anzeichen entnehmen können und wie schon Dubois richtig erkannt hatte — von den königlichen Familien ausgegangen, in denen sie auch später, im Mittelalter und in der neueren Zeit, konsequenter durchgeführt wurde als in den anderen Ständen, so daß tatsächlich die Witwen der Könige die einzigen indischen Witwen waren, die sich im Widerspruch zu den Gesetzbüchern dem Feuertode nicht entziehen durften.

Zu der Zeit, als die uralte Sitte in Indien wieder belebt und verbreitet wurde, war der rohe animistische Gedanke, der nur für die sinnliche Befriedigung des Dahingeschiedenen sorgen wollte, nicht mehr der leitende

Gesichtspunkt. Wenn er auch gewiß nie ganz dem Bewußtsein des indischen Volkes entschwunden ist, so wissen wir doch, daß die allgemeine Auffassung von Zweck und Sinn der Witwenverbrennung eine andere, weit idealere geworden war. Die Witwe, die den Scheiterhaufen bestieg, tat das nunmehr in der Überzeugung, dadurch nicht nur sich selbst, sondern auch den Gatten von aller Schuld zu entsühnen und sich ein seliges Beisammensein mit ihm im Himmel zu sichern. Diese Wahnvorstellung war die Macht, die zahllose Witwen in den freiwilligen Flammentod getrieben und so oft gegen dessen Qualen unempfindlich gemacht hat. Auf diesem verhängnisvollen Wahn beruhen in der Hauptsache auch die anderen Faktoren, die das ihrige zur Verbreitung der schrecklichen Sitte beigetragen haben.

In ganz anderer, aber sicher unrichtiger Weise hat der griechische Geschichtsschreiber Diodor (XIX, 33) den Ursprung der Sitte erklärt, indem er sie in einer Zeit der Sittenverderbnis aus Rücksicht auf die Sicherheit der Männer entstanden sein läßt. „In jener Zeit," erzählt er, „ließen sich viele Frauen verführen und gewannen, ungenügsam wie sie waren, andere Männer lieb. Weil sie aber die einmal gewählten Gatten nicht mehr mit Ehren verlassen konnten, so räumten sie diese am Ende mit Gift aus dem Wege. Und dazu bot ihnen das Land selbst Gelegenheit genug dar, da es vielerlei verderblich wirkende Gewächse hervorbringt ... Als nun die Leichtfertigkeit überhand nahm und viele Männer auf diese Art getötet wurden, und da auch durch die Bestrafung der Schuldigen die übrigen sich nicht von dem Verbrechen abschrecken ließen, so machte man es zum Gesetz, daß mit den verstorbenen Männern ihre

Frauen zugleich verbrannt werden sollten, ausgenommen, wenn sie schwanger wären oder kleine Kinder hätten. (Diese Ausnahme entspricht in der Tat einem in den indischen Gesetzbüchern enthaltenen Verbot) . . . Dieses Gesetz hatte die Folge, daß sich die Ruchlosigkeit der Weiber in das Gegenteil verwandelte . . . Sie waren nunmehr für das Leben ihrer Ehegatten wie für ihr eigenes besorgt."

Das ist eine Erklärung, die sich Diodor, oder vielmehr sein Gewährsmann, ein ungenannter Alexanderhistoriker*), in rationalistischer Art vom Standpunkt griechischer Anschauungsweise zurecht gemacht hat; sie wird durch das reiche, in der indischen Literatur über den Gegenstand vorliegende Material vollkommen widerlegt, und sie stimmt nicht einmal, wie die allgemeine Völkerkunde lehrt, zu den Motiven, die in der Urzeit zur Einführung der Witwentötung geführt hatten. Im indischen Mittelalter nimmt, wie unsere Quellen deutlich erkennen lassen, in Wahrheit der eben besprochene religiöse Wahn die Stelle ein, die bei Diodor den angeblichen Vergiftungsgelüsten der Frauen zugeschrieben wird. Ein solcher religiöser Wahn entsteht aber nicht plötzlich und unvermittelt, sondern er wächst aus einer allgemeinen Stimmung des Denkens und Fühlens heraus. Und diese Stimmung war gegeben in dem schwärmerischen Sinn des indischen Mittelalters, der von der

*) Auch Strabo (XV, p. 699, 700) berichtet, natürlich nach derselben Quelle, das gleiche, indem er mit den Worten schließt: „Glaublich ist weder das Gesetz (der Witwenverbrennung) noch die Ursache." Wenn nun auch Strabos Zweifel an der Sitte selbst unberechtigt sind, so hat er doch die Unwahrscheinlichkeit der Begründung richtig erkannt.

Frau die vollkommenste Hingebung und die aufs äußerste gesteigerte Treue selbst nach dem Tode des Gatten forderte; sie war ferner gegeben in dem asketischen Zuge der damaligen Zeit, dem Entsagung, Weltflucht und Selbstpeinigung als Mittel zur Gewinnung des Heils galten. In dieser Entwicklung des Gefühlslebens haben wir — um mit Tylor zu reden — die „congenial influences“ zu sehen, unter denen die fast erstorbene Sitte der Witwenverbrennung in Indien zu neuem Leben erwachte. Und das geschah ungefähr um die Mitte des ersten Jahrtausends v. Chr.

Unter den Fällen, die das Mahâbhârata berichtet (dessen allmähliche Entstehung in der zweiten Hälfte jenes Jahrtausends begann) ist der folgende besonders merkwürdig und lehrreich. König Pându hatte zwei treffliche, ihm in gleicher Weise ergebene Frauen, Kuntî und Mâdrî. Kuntî hatte ihm drei, Mâdrî zwei Söhne geboren, auf übernatürliche Weise; denn die Keime waren von verschiedenen Göttern, die die Frauen zu dem Zwecke angerufen hatten, in ihren Schoß gelegt worden. Auf Pându haftete nämlich ein Fluch, den er sich bei einem phantastischen Ereignis zugezogen hatte, der Fluch, daß er eines sofortigen Todes sterben werde, wenn er eine seiner beiden Frauen berührte. Infolgedessen war Pândus Gemüt durch schweren Trübsinn verdüstert. An einem Frühlingstage nun erging sich König Pându mit seiner jüngeren Gattin Mâdrî im Walde. Es war die Zeit, die durch ihren Zauber jede Kreatur gefangen nimmt: alle Bäume und Pflanzen waren mit Blüten bedeckt, die Bienen summten, die Vögel sangen und auf den Teichen wiegten sich die Lotusblumen. In dieser blühenden, duftenden und melodischen Frühlingspracht

regte sich in Pândus bekümmertem Herzen ein sehnsüchtiges Verlangen; und als er seine liebreizende, jugendliche Gattin erblickte, die in ihrer anmutigen, leichten Kleidung in der Waldeinsamkeit neben ihm wandelte, da flammte seine Leidenschaft auf „wie ein Waldbrand". Des Fluches, der auf ihm lastete, vergessend ergriff er seine Gattin, die sich aus Angst um sein Leben nach Kräften, aber vergeblich, gegen seine Umarmung zu wehren versuchte. Da erfüllte sich Pândus Verhängnis. Wie er leblos dalag, umschlang Mâdrî seinen Leib und weinte laut. Dieses Wehklagen rief Pândus ältere Gattin, Kuntî, herbei, die, sobald sie das hier angerichtete Unheil erkannt hatte, im Übermaß des Schmerzes der Mâdrî bittere Vorwürfe machte*): „Immer habe ich mit Sorgfalt unseren Gatten gehütet; das hättest auch du tun sollen! Wie konnte in ihm, der immerdar des auf ihm ruhenden Fluches eingedenk und stets bekümmert war, das Gefühl der Lust entstehen? Du trägst die Schuld an dem Unheil; denn du hast ihn in der Einsamkeit des Waldes angelockt, du Unselige! Und doch bist du beneidenswert und glücklicher als ich; denn du hast das Angesicht unseres Herrn in Freude strahlen gesehen." Mâdrî erwiderte: „Ich habe, o Königin, mich jammernd gesträubt, aber er konnte sich nicht beherrschen; es war, als ob er darauf ausging, daß der Fluch sich erfülle." Und nun beginnt der Wettstreit der beiden Frauen um das Besteigen des Scheiterhaufens. Kuntî spricht: „Ich bin die ältere Gattin; meine Pflicht ist es, ihm in das Reich des Todes nachzufolgen. Halte mich, o Mâdrî, nicht zurück von dem, was geschehen

*) Die folgende Rede ist etwas frei wiedergegeben.

muß. Erhebe dich, laß ihn los und behüte unsere Kinder.“ Aber Mâdrî klammert sich an den Leib des Toten und macht zu ihren Gunsten geltend, daß Pându aus Liebe zu ihr gestorben sei: „Ich werde dem Gatten nachfolgen; denn mir ist er genaht, und aus Verlangen nach mir ist er zu Grunde gegangen. Wie könnte ich dieses sein Verlangen in Yamas (des Todesgottes) Reich ungestillt lassen?“ Es springt in die Augen, in wie bemerkenswerter Weise hier, in einem der ältesten indischen Berichte über die Witwenverbrennung, dieser Brauch in genau derselben Weise begründet wird, wie die Naturvölker es überall auf Erden getan haben; ich war sehr überrascht, in diesem Verse des Mahâbhârata (I, V. 4891 der Kalkuttaer Ausgabe) noch jene primitive Motivierung in ganz unverhüllter Weise ausgesprochen zu finden. Nachdem Mâdrî noch in rührenden Worten gebeten, daß Kuntî ihr den Platz neben dem Gatten lassen und auch ihren Kindern eine sorgsame und gütige Mutter sein möge, wurde ihr der Wunsch gewährt, und ruhmvoll durfte sie den Holzstoß besteigen.

Man könnte meinen, ein solcher Wettstreit zweier Frauen um die Ehre und das Glück des Feuertodes sei ein Gebilde dichterischer Phantasie; aber das ist nicht richtig. Daß es sich hier um einen echten und wahren Zug des indischen Volkslebens handelt, geht aus einem griechischen Zeugnis hervor. Zunächst sei bemerkt, daß die älteste griechische Nachricht über die Witwenverbrennung von Aristobul von Casandria herrührt, einem der trefflichsten und glaubwürdigsten Berichterstatter über Indien aus der Zeit Alexanders des Großen, den Aristobul auf seinen Feldzügen begleitete. Aristobul

erzählt (in dem inhaltreichen Fragment bei Strabo XV, p. 714 neben mancherlei anderem, kulturhistorisch Merkwürdigem), er habe gehört, daß bei einigen indischen Stämmen die Frauen sich freiwillig mit ihren Männern verbrennen ließen, und daß die, welche sich nicht dazu verständen, verachtet würden. Diejenige Nachricht aber, die ich eben im Auge hatte, als ich von dem Wettstreit zweier Frauen um die Zulassung zum Feuertode sprach, steht bei Diodor XIX, 33, 34. An dem Kampf der beiden Diadochen Antigonus und Eumenes nahm ein indisches Truppenkontingent auf seiten des letzteren Teil. Der indische Feldherr, Keteus bei Diodor — woraus wir den auch sonst in Indien vorkommenden Namen Ketu oder einen volleren mit dem Worte ketu gebildeten Namen erschließen können — fiel in der Schlacht bei Parätacene 316 v. Chr. Und nun erzählt Diodor nach einem Gewährsmann, der offenbar Augenzeuge der Vorgänge gewesen ist, folgendes: „Keteus hinterließ zwei Frauen, die ihn ins Feld begleitet hatten. Mit der einen war er erst kurze Zeit, mit der anderen seit einigen Jahren vermählt, und beide liebten ihn zärtlich . . . Während das Gesetz nur befahl, daß eine mitverbrannt werden sollte, erschienen bei der Bestattung des Keteus beide Gattinnen und stritten darum, welche mit ihm sterben dürfte, als wie um einen Ehrenpreis. Vor den Heerführern, die die Entscheidung treffen sollten, erklärte die Jüngere, die andere sei schwanger, und deswegen leide auf sie das Gesetz keine Anwendung. Die ältere aber behauptete, es sei billig, daß diejenige, die an Jahren vorgehe, auch hinsichtlich der Ehre den Vorzug habe . . . Die Heerführer entschieden für die Jüngere, nachdem sie durch kundige Personen festgestellt hatten, daß die Ältere

schwanger sei. Diese lief, als das ungünstige Urteil ausgesprochen wurde, unter Weinen weg, zerriß die Binde, welche sie um das Haupt gewunden hatte, und zerraufte sich das Haar, als wäre ihr ein großes Unglück angekündigt worden. Die andere aber ging, über den Sieg hocherfreut, dem Scheiterhaufen zu. Mit Haarbändern von ihren weiblichen Angehörigen bekränzt und prächtig wie zu einer Hochzeit geschmückt, wurde sie von ihren Verwandten begleitet, die auf ihren Mut ein Loblied sangen. Als sie dem Scheiterhaufen nahe kam, nahm sie ihren Schmuck ab und verteilte ihn unter ihre Angehörigen und Freunde, um ein Andenken, wie man es nennen könnte, denen zu hinterlassen, welche sie liebten . . . Endlich nahm sie Abschied von ihren Angehörigen, ihr Bruder geleitete sie auf den Scheiterhaufen, und bewundert von der zu dem Schauspiel versammelten Volksmenge, endete sie heldenmütig ihr Leben. Das ganze Heer unter den Waffen war dreimal um den Scheiterhaufen gezogen, ehe er angezündet wurde. Als die Frau, an die Seite des Mannes gelehnt, bei dem Andrang der Flammen keinen Laut des Schmerzes hören ließ, forderte sie den einen Teil der Zuschauer zu Äußerungen des Mitleids, den anderen zu übermäßigen Lobsprüchen heraus. Manche indessen von den Griechen schalten das Gesetz als eine grausame, unmenschliche Sitte."

Dieser Bericht bei Diodor bietet uns nicht nur die älteste eingehendere Beschreibung des Vorgangs, sondern auch den ältesten historisch beglaubigten Fall einer indischen Witwenverbrennung überhaupt, wenn schon seine Darstellung deutlich erkennen läßt, daß der Brauch im vierten Jahrhundert v. Chr. bei den Indern ganz gäng und gebe gewesen ist. Ich will diesem ältesten historischen

Bericht einen anderen zur Seite stellen, der einen Fall aus der letzten Zeit, in welcher der Brauch noch gestattet war, d. h. aus dem ersten Drittel des neunzehnten Jahrhunderts, behandelt. Auf diese Weise wird sich am deutlichsten ergeben, daß noch vor 70—80 Jahren ein starker religiöser Wahn in der indischen Frau die natürliche Angst vor dem Flammentode ebenso ersticken konnte wie vor mehr als zwei Jahrtausenden.

In seinem Werke „The Hindoos as they are" berichtet Shib Chunder Bose (S. 272 ff.) aus den Erinnerungen seiner Kindheit, wie vor fünfzig Jahren seine Tante mit dem toten Oheim lebendig verbrannt wurde; und man merkt es der Darstellung an, welch einen gewaltigen Eindruck der Vorgang auf das empfängliche Gemüt des Knaben gemacht hatte. Er erzählt, wie eines Morgens ihm seine Mutter mit Tränen in den Augen gesagt, daß heute seine Tante den Flammentod erleiden werde, und wie er, der das Entsetzliche nur unvollkommen begreifen konnte, der überhaupt noch keine klare Vorstellung von dem Tode hatte, mehr durch Neugierde als durch Teilnahme in das Nachbarhaus getrieben wurde, in dem seine Tante wohnte. Dort findet er sie, in rote Seide gekleidet, mit allen ihren Schmucksachen geziert, mit rot bemalter Stirn und ebenso gefärbten Füßen, und Betel kauend. Dem Knaben, der alle diese Einzelheiten mit solchem Interesse beobachtet, daß er noch nach fünfzig Jahren eine lebendige Erinnerung an sie hatte, fällt auf, wie seine Tante sich in offenbarer Verzückung befindet, aber ruhig und gemessen in allen ihren Bewegungen ist. Eine Anzahl ernst dreinschauender Frauen umgibt sie mit dem Ausdruck der höchsten Bewunderung und Verehrung, zum Teil auf den Knieen

vor ihr liegend. Da tritt eine alte Brahmanenfrau an sie mit einem Licht heran und fordert sie auf, zur Prüfung ihrer Standhaftigkeit einen Finger in die Flamme zu halten. Die Witwe tut dies mit vollständiger Ruhe und hält ihren Finger, ohne eine Miene zu verziehen, ins Feuer, bis er geröstet ist. Gegen 11 Uhr Vormittags wird sie hinter dem Leichnam des Gatten auf einem offenen Palankin zu der verhängnisvollen Stätte getragen, und sie bleibt unverschleiert dabei. In ihrem ganzen früheren Leben würde sie tödliche Scham empfunden haben, ihr Angesicht unverhüllt vor Männern zu zeigen; aber sie lebte eben nicht mehr in dieser Welt, sondern nur in dem Gedanken, mit ihrem Gatten bald für ewige Zeiten selig vereinigt zu sein. Als sie an der Verbrennungsstätte angelangt ist, tritt ein Polizeibeamter, ein Hindu, an sie heran und versucht — seiner Pflicht entsprechend — sie von dem furchtbaren Entschluß abzubringen. Aber sie bleibt unerschüttert, gibt eine entschieden abweisende Antwort und schaut zu, wie der Scheiterhaufen zubereitet wird, zum größten Teil aus leicht brennbaren Stoffen. Als der Leichnam auf den Scheiterhaufen gelegt ist, wird die Witwe aufgefordert, siebenmal um den Holzstoß herumzugehen. Sie tut es, und da scheint es, als ob ihre Kraft und Geistesgegenwart sie verlasse. Der Polizeibeamte benutzt diese Gelegenheit, um noch einmal an sie heranzutreten und durch eindringliche Vorstellungen sie — selbst im letzten Augenblick — vor ihrem schrecklichen Geschick zu retten. Die Witwe aber gibt keine Antwort, sondern besteigt ruhig den Scheiterhaufen und legt sich zur Seite ihres Gatten nieder. Eine Hand legt sie auf die Brust und die andere unter das Haupt des Leichnams, ruft mit

halb unterdrückter Stimme: Hari! Hari! (der gewöhnliche Name des Gottes Vischnu), und in demselben Augenblick werden die beiden Körper mit Bündeln von getrocknetem Reisig vollständig bedeckt. In einem Nu lodern die Flammen auf, ein Geschrei der Bewunderung und Begeisterung aus dem Munde aller Zuschauer erfüllt die Luft, bis die beiden Körper zu Asche verbrannt sind.

Durch die Einzelheiten, die ich im folgenden nach den Beobachtungen anderer Augenzeugen anführe, sollen die realen Verhältnisse veranschaulicht werden. Die Theorie, die sich in Indien in rechtlicher und religiöser Hinsicht über die Witwenverbrennung entwickelt hat, ist bekannt genug; weniger bekannt ist die Praxis, auf die ich noch näher eingehen will. Schon Colebrooke hat in seinem bekannten Aufsatz „On the duties of a faithful Hindu widow" (Miscell. Essays, neue Auflage von Cowell, I. S. 140*) darauf hingewiesen, daß manche Gebräuche bei der Witwenverbrennung üblich geworden, die durch keinen Ritualtext sanktioniert sind. Auch hat sich der Vorgang in den einzelnen indischen Ländern in manchen Punkten verschieden gestaltet, wie z. B. auf der Ostseite Indiens, in Orissa und auf der Koromandelküste, in der Regel nicht ein Scheiterhaufen errichtet, sondern eine Grube gegraben wurde, die man mit ge-

*) Vgl. auch die Reisebeschreibung Thevenots (der von 1665 bis 1667 Indien bereist hatte), deutsche Übersetzung, Frankfurt a. M. 1693, III, S. 168, 169. — Das Werk von Yule und Burnell, „A glossary of Anglo-Indian colloquial words and phrases" (London, 1886) enthält unter dem Worte Suttee eine Menge von Zitaten über den Gegenstand aus Schriftstellern von Diodor an bis auf die neueste Zeit.

trocknetem Reisig und Holz anfüllte. Wenn der Leichnam darauf gelegt und die Grube in Brand gesteckt war, so schritt die Witwe dreimal um sie herum und stürzte sich dann in die Flammen oder wurde von den Brahmanen hineingestoßen*).

Der Regel nach vollzog sich die Handlung, bei der natürlich allerlei Sprüche und Formeln von den leitenden Brahmanen und den Nächstbeteiligten rezitiert wurden, in folgender Weise (vgl. besonders W. Ward, II. 547 ff.). Im allgemeinen ist es nicht üblich gewesen, daß eine Frau bei voller Gesundheit des Mannes die Absicht aussprach, falls er eher sterben sollte, zur Satî zu werden. Das Wort Satî „die gute, treue Frau“ ist die technische und allgemein gebrauchte Bezeichnung für die Witwe, die sich mit der Leiche des Gatten verbrennen läßt. Durch Mißverständnis haben die Engländer das Wort, das sie gewöhnlich Suttee, seltener Sutti schreiben, zur Bezeichnung des Aktes der Witwenverbrennung gebraucht, und diese irrtümliche Verwendung des Ausdrucks ist auch bei uns sehr üblich geworden. Der richtige Zeitpunkt zur Ankündigung des Entschlusses war für die Frau gekommen, wenn der erkrankte Mann vom Arzte aufgegeben oder sein Ableben erfolgt war. Was für eine Macht da die Vorstellung des im Jenseits winkenden unendlichen Glückes ausgeübt hat, ist schon oben betont worden; aber manch einer zaudernden Frau

*) S. Taverniers „Orientalische Reisebeschreibung“ (aus der Mitte des 17. Jahrhunderts). Deutsch von Widerhold. Genf 1681. Drittes Buch. S. 166. — W. Ward, „Account of the writings, religion and manners of the Hindoos“. Vol. II, p. 561. — J. A. Dubois, „Hindu manners, customs and ceremonies“. (Zweite Ausgabe von Beauchamp. Oxford 1899.) p. 367.

haben die Wünsche und Ermahnungen ihrer nächsten Angehörigen die Zustimmung abgenötigt; denn der Ruhm, den die Selbstopferung der Witwe nicht nur ihr selbst, sondern auch der ganzen Familie brachte, war groß. Und alle Inder sind sehr eitel. Eine Änderung des einmal gefaßten Entschlusses war zwar rechtlich erlaubt, galt aber als große Sünde und als eine Schande für die Familie; daher waren selbst die Verwandten bestrebt, mit allen Mitteln und in einer uns unmenschlich erscheinenden Weise eine solche Sinnesänderung zu verhindern. Natürlich ist es trotzdem vorgekommen, daß Witwen ihren Entschluß bereut haben und selbst noch im letzten Augenblick vor der Ausführung zurückgeschreckt sind; aber solche Fälle sind sehr selten gewesen. Die Berichterstatter aus der neueren Zeit erklären übereinstimmend, daß eine Rückkehr der Witwe von dem Wege zum Scheiterhaufen, wenn auch durch die Gesetzbücher gestattet, in Wirklichkeit doch nur ganz vereinzelt zugelassen wurde*). Die Brahmanen, über deren gefühllose Selbstsucht wir aus dem ganzen Verlauf der Geschichte genugsam unterrichtet sind, werden zudem noch oft einen guten Grund dafür gehabt haben, eine Änderung des Entschlusses von seiten der Witwe nicht zu dulden. Nach der Darstellung der Einen zwar war es Sitte, daß die Witwe ihre Schmucksachen, die sie zu dem letzten Gange anlegte, vor dem Besteigen des Scheiterhaufens an ihre Angehörigen und Freunde verteilte; das erzählt schon Diodor, wie wir vorher sahen, von der Witwe des Keteus, und unter den Neueren berichtet das gleiche z. B. Ward (II, 548). Dem steht

*) S. z. B. Ward, Bd. II, S. 563 und Dubois, S. 363.

aber die Angabe gegenüber (Colebrooke, S. 140), daß die Brahmanen, die den schauerlichen Akt zu leiten hatten, dafür zur Belohnung die Schmucksachen der Witwe erhielten. Und wer die Brahmanen kennt, der wird nicht bezweifeln, daß sie es verstanden haben, diesen Anspruch, wenn er nur einmal mit Erfolg erhoben worden war, im weitesten Umfang geltend zu machen. Tavernier (III, 165) und Thevenot (III, 169) berichten, daß die Witwen mit ihren Schmucksachen verbrannt wurden und daß die Brahmanen nachher alles aus der Asche herausgesucht haben.

Wenn eine Frau beschlossen hatte, als Satî zu sterben, so brach sie einen Zweig von einem Mangobaum und setzte sich neben der Leiche ihres Mannes nieder. Dann badete sie, legte neue Kleider an und ließ sich die Füße rot färben. Während dieser Vorbereitungen wurde eine Trommel in einer eigentümlichen Weise geschlagen, wodurch die Einwohner des Ortes auf das bevorstehende bedeutsame Ereignis aufmerksam gemacht und zusammengerufen wurden. Eine besondere Rolle in den Vorbereitungen spielte die Feuerprobe. Wie wir schon bei dem von Bose erzählten Fall erfahren haben, wurde die Witwe geheißen, einen Finger in die Flamme eines Lichtes zu halten oder nach anderen Berichten die Hand auf brennende Kohlen zu legen oder ein glühendes Stück Eisen zu fassen (Ward II, 550, 559, 566); tat sie das, ohne ein Zeichen des Schmerzes von sich zu geben, so nahm man an, daß sie auch vor den Flammen des Holzstoßes nicht erzittern werde. Bei Tavernier (III, 167) lesen wir von einer Frau, die sich, ohne zu zucken, in einer Fackel den ganzen Arm bis an den Ellenbogen verbrannte. Es ist oft die Behauptung oder Vermutung

geäußert worden, daß den Witwen vor dem entscheidenden Augenblick ein sinnverwirrender oder betäubender Trank gereicht worden sei*). Möglicherweise ist das wirklich in einzelnen Fällen geschehen; aber beweisen läßt es sich nicht. Wenn wir sehen, was für ein Wert auf die eben erwähnte Feuerprobe gelegt worden ist, wenn wir die zahlreichen Berichte über die bis zum letzten Augenblick bewahrte kaltblütige Entschlossenheit und Sicherheit der dem Tode geweihten Opfer in Betracht ziehen, und wenn wir schließlich auch an diejenigen Fälle denken, in denen die Kraft der Witwe im Anblick des Holzstoßes versagt hat, so können wir mit Sicherheit behaupten, daß eine künstliche Betäubung der Witwen in Indien keinesfalls die Regel gewesen ist.

Der letzte Gang der Witwe hat sich natürlich je nach ihrer sozialen Stellung und ihren Vermögensverhältnissen verschieden gestaltet. Es wird von jammervollen Wanderungen erzählt, die einzelne Witwen in Bengalen fünfzehn bis sechzehn Tage lang unternommen haben, hinter dem auf einem Karren liegenden verwesenden und die Luft verpestenden Leichnam des Mannes, lediglich zu dem Zwecke, um sich mit dem Toten an dem Ufer des Ganges, des heiligen Stromes, zu verbrennen und so die Verdienstlichkeit der Selbstopferung und die Se-

*) S. z. B. die Anmerkung bei Dubois, S. 366: „Several travellers have said, and I am inclined to believe it, that they force upon these wretched victims of superstition a kind of drink, which confuses the mind and prevents them from forming a correct notion of the dreadful torture to which they are being led. This beverage, they say, consists of a decoction of saffron. It is known, that dried saffron pistils (Crocus sativus), taken in large quantities, cause violent and convulsive laughter, sometimes terminating in death.“

ligkeit des Mannes im Jenseits zu erhöhen. Im allgemeinen aber glich der Zug zur Verbrennungsstätte einem Triumphzuge. Von einer bewundernden Volksmenge umringt, begab sich die Witwe zu Fuß oder in einer Sänfte zu der Verbrennungsstätte, nicht selten unter Musikbegleitung. Manche haben den Weg tanzend zurückgelegt und sind ohne Verzug und Bedenken auf den schon in Flammen stehenden Scheiterhaufen gesprungen. Gewöhnlich aber ist doch eine dem Ernst der Handlung angemessene Würde beobachtet worden. Die Witwe umschritt in feierlicher Weise den Scheiterhaufen, auf dem bereits der gebadete und gesalbte Tote lag, dreimal — in Bengalen siebenmal (s. oben Boses Darstellung und W. Ward II, 548) — wobei sie aus ihrem Kleide geröstete Reiskörner und Kaurimuscheln zur Erde fallen ließ, die von den Anwesenden eifrig aufgelesen wurden, da man sie für ein Schutz- und Heilmittel gegen Krankheiten hielt. Auch herrschte der Glaube an ein Hellsehen der Witwe in den letzten Augenblicken; und die Brahmanen haben natürlich bei den Witwen die Erwartung genährt, daß ihnen in dem verhängnisvollen Zeitpunkt wunderbare Dinge offenbart werden würden. Daß wirklich eine derartige Einbildung manchen Frauen mit Erfolg suggeriert worden ist, geht unter anderem aus einem Bericht bei Dubois (S. 365) hervor, demzufolge eine Witwe, die übrigens bei der Ankunft an dem Holzstoß vor Entsetzen gelähmt war und ohnmächtig auf den Leichnam ihres Mannes geworfen werden mußte, auf dem Wege vorher den sie begleitenden Frauen mit freundlicher und herablassender Miene die angenehmsten Dinge für die Zukunft prophezeite und dazu Betelblätter verteilte, die als kostbare Reliquien mit außerordentlicher Begierde in Empfang

genommen wurden. Bei Ward (II, 560) erinnert sich eine Witwe auf dem Scheiterhaufen einer früheren Existenz und spricht außerdem eine Prophezeiung aus, die nach der Versicherung des einheimischen Gewährsmannes natürlich in Erfüllung gegangen ist.

Hatte die Witwe den Scheiterhaufen bestiegen, so beugte sie sich entweder über die Leiche des Mannes oder legte sich neben ihr nieder oder wurde auch der Sicherheit halber mit ihr zusammen festgebunden; in einzelnen Gegenden erwartete sie, auf einem Sessel sitzend, den Tod, in anderen wurde sie an eine auf dem Holzstoß errichtete Säule gefesselt. War ihr Mann auf einer Reise gestorben und in der Ferne verbrannt, so durfte die Witwe auch allein den Flammentod sterben, indem sie ein Paar Schuhe von ihm an ihre Brust drückte (Jolly, „Recht und Sitte", S. 68) oder auch den Spazierstock oder irgend ein Kleidungsstück des Verstorbenen*). Tavernier (III, 165) und Thevenot (III, 169) erzählen von Witwen, die von dem Scheiterhaufen herab den Befehl zum Anzünden gaben; aber das scheint doch nur ausnahmsweise vorgekommen zu sein. Der Regel nach wurde, sobald die Witwe sich auf dem Holzstoß befand, mit der äußersten Schnelligkeit verfahren. Ein Sohn des Verstorbenen hatte das Amt, den Scheiterhaufen anzuzünden, wie auch schon vorher alle nötigen Vorbereitungen zu treffen; wo ein Sohn fehlte, trat der nächste männliche Verwandte an seine Stelle, und wenn auch ein solcher nicht vorhanden war, der Ortsvorsteher.

*) Das letztere (in Abweichung von der Vorschrift der Gesetzbücher, die nur von den Schuhen sprechen) finde ich angegeben bei Reginald Heber, „Narrative of a journey through the upper provinces of India". London 1828. I, p. 351.

Kaum hatte der Sohn oder dessen Stellvertreter unter dem Haupte des Toten das Feuer angelegt, so wurde der Holzstoß, den man vorher mit Öl und zerlassener Butter getränkt und mit dürrem Reisig, Hanf, Pech u. s. w. angefüllt hatte, von anderen Personen an allen Seiten angezündet. In dem Augenblick begannen alle Anwesenden zu schreien oder auch lärmende Musik erschallen zu lassen. Vielleicht war das nicht nur ein Ausdruck des Enthusiasmus, sondern eine zweckmäßige Maßregel. Wenigstens ist dies die Ansicht einiger Reisenden, die Augenzeugen des Vorganges gewesen sind, z. B. Sonnerats, der in seiner „Reise nach Ostindien und China" (vom Jahre 1774—1781. Deutsche Übersetzung. Zürich 1783. Bd. I, S. 81) sagt: „Sogleich macht man mit einer Menge von Instrumenten das betäubendste Getöse, damit niemand das schmerzliche Jammergeheul des unglücklichen Schlachtopfers höre." Beim Emporlodern der Flammen wurden in großer Eile Reisigbündel auf den Holzstoß geworfen und über ihn zwei lange Bambusstäbe geschoben, die auf jeder Seite von mehreren Brahmanen heruntergezogen wurden, um die brennenden Massen und die beiden Körper zusammenzuhalten. Diese Brahmanen ließen sich von anderen Personen eifrig mit Wasser begießen, um nicht unter der Hitze des nahen Feuers zu leiden — ein recht bezeichnender echt brahmanischer Zug! Absolute Gefühllosigkeit gegen die entsetzlichen Qualen der verbrennenden Frau, aber sorgsamste Rücksicht auf die eigene Bequemlichkeit! Es konnte zwei Stunden lang währen, bis der Holzstoß völlig heruntergebrannt war, und in der ganzen Zeit wurde zerlassene Butter und Pech in das Feuer gegossen. Zum Schluß warf jeder der bei dem Akt beschäftigten

Männer ein brennendes Holzstück auf das erlöschende Feuer, und goß später, nachdem der ganze Platz sauber gereinigt war, dreimal Wasser auf ihn nieder — eine Sitte, die in merkwürdiger Übereinstimmung mit unserem Brauch steht, beim Verlassen eines frischen Grabes eine Hand voll Erde oder einen Baumzweig in dasselbe zu werfen.

Die Knochenreste wurden, wenn der Verbrennungsakt am Gangesufer stattfand, in den Fluß geworfen und auch aus einiger Entfernung zu dem Zwecke in einem Topf dorthin geschafft*). An der Stelle aber, wo eine Witwe als Satî ihr Leben gelassen hatte, wurde ihr zu Ehren ein Denkmal errichtet — eine in Indien doppelt hohe Auszeichnung, weil bei den Hindus Grabmäler sonst sehr selten sind. Die Witwe selbst wurde nahezu vergöttlicht, und Scharen von Gläubigen zogen zu ihrem Denkmal, um ihr Opfer darzubringen und ihren Beistand zu erflehen (Dubois, S. 362).

---

*) In besonderen Fällen sogar aus der weitesten Entfernung. Als im Jahre 1801 ein König von Tanjore in Südindien gestorben und mit zwei seiner Frauen verbrannt war, wurden, wie Dubois (S. 369) berichtet, die in der Asche gefundenen Knochenreste in Kupferurnen gelegt, die man sorgfältig mit dem Siegel des neuen Königs verschlossen hatte. Dreißig Brahmanen wurden beauftragt, diese Urnen nach Benares zu schaffen und dort in den Ganges zu werfen. Wie wenig Vertrauen ihnen aber dabei geschenkt wurde, geht daraus hervor, daß sie aus Benares beglaubigte Zeugnisse über die Ausführung ihres Auftrages mitbringen mußten. Ein Teil der Knochenreste fand jedoch eine andere Verwendung, indem er nämlich pulverisiert und in gekochten Reis gemischt von zwölf Brahmanen gegessen wurde, die sich dazu bestimmen ließen, weil jedem von ihnen ein neuerbautes Haus zur Belohnung geschenkt wurde. Diese Handlung hatte den Zweck, die Sünden des Verstorbenen auf die Personen zu übertragen, die von seiner Asche genossen — eine Vorstellung, in der wir ein Überlebsel aus den Zeiten der Wildheit zu sehen haben.

Wenn auch nach den Berichten der Augenzeugen die meisten indischen Witwen den Flammentod mit einer uns nahezu unbegreiflichen Standhaftigkeit erduldet haben, so ist daneben doch auch fürchterliches Schmerzensgeschrei beglaubigt (Ward II, 558); und wir erfahren von mehreren Fällen, in denen die unglücklichen Witwen von ihren eigenen Söhnen trotz verzweifelter Gegenwehr gebunden und in die Flammen geworfen worden sind. Ein solcher Akt brutalster Roheit und Grausamkeit findet seine Erklärung nur in den indischen Verhältnissen, in denen die Furcht vor unauslöschlicher Schande und vor dem Verlust der Kaste alle menschlichen Gefühle zu ersticken imstande ist. Der eben erwähnten Unmenschlichkeit möchte ich das Verbrennen verwitweter Kinder zur Seite stellen, bei denen von einem selbständigen Entschluß auf Grund einer ernsten religiösen Überzeugung noch keine Rede sein konnte. Nicht selten sind Mädchen von zwölf, zehn, ja acht Jahren mit den Knaben zusammen verbrannt worden, mit denen sie in frühester Kindheit verheiratet waren und deren vorzeitiger Tod ihre „Witwen" von dem Spielplatz fort auf den Scheiterhaufen rief (Ward II, 558).

Man hat es öfter als ein psychologisches Rätsel bezeichnet, daß eben dieselben Brahmanen, die so ängstlich in der Schonung alles Tierlebens sind, mit einer Gefühllosigkeit sondergleichen eine Frau dem Feuertode überantworten und bei dem furchtbaren Akt mit der kühlsten Geschäftsmäßigkeit fungieren konnten. Ich glaube, man muß bei der Betrachtung dieses Problems das Gefühl des Mitleids beiseite lassen, das gewiß immer eine geringe Rolle bei der Abneigung der Brahmanen gegen die Tötung eines Tieres gespielt hat. Mag auch

nach den erhabenen Lehren in den besten Literaturwerken des Brahmanentums das Gebot der Schonung alles Lebenden durch die innere Wesensgleichheit motiviert sein — ein Gebot, das im Buddhismus zu dem Gebot der Liebe zu allen Wesen erhöht worden ist — so ließ und läßt die große ungebildete Masse der Brahmanen und vieler anderen Hindus sich doch wohl durch einen älteren animistischen Gedanken beherrschen, wenn sie vor der Tötung eines Tieres zurückschreckt. Ich meine die Furcht, daß der Geist des getöteten Tieres sich rächen werde. Bei Völkern auf niedriger Kulturstufe ist bekanntlich die Sitte außerordentlich weit verbreitet, den Geist eines erjagten und getöteten Tieres um Entschuldigung zu bitten und auf allerlei Art zu versöhnen, damit er an dem Mörder keine Rache nehme. Diese animistische Furcht mußte in Indien durch die Ausbildung der Lehre von der Seelenwanderung wirksam unterstützt werden. Hatte man in diesem Vorstellungskreis allen Grund, die Rache eines getöteten Tieres zu fürchten, so brauchte man vor dem Geist einer verbrannten Witwe nicht in Angst zu sein; denn die Witwe hatte man ja zu der größten himmlischen Seligkeit befördert und sich damit zu Dank verpflichtet. Meines Wissens ist dieser Versuch einer Lösung des psychologischen Problems von anderer Seite noch nicht gemacht worden.

Da im indischen Volksleben von Alters her Monogamie die Regel gewesen ist, so ist mit den meisten Männern nur eine Frau verbrannt worden. Im Altertum scheint diese Beschränkung nach den oben angeführten Quellen Gesetz gewesen zu sein; aber im Laufe der Zeit wurde sie nicht mehr aufrecht erhalten, und besonders nicht bei den Radschas, deren Witwen ja

auch, wie schon gesagt, seit den Zeiten des späteren Mittelalters die den anderen Witwen gelassene Wahl nicht hatten, sondern unweigerlich dem Flammentode verfallen waren*). Mit den Radschas hat man oft nicht nur mehrere Frauen, sondern auch zahlreiche Konkubinen verbrannt. In Orissa wurden, wie Ward (II, 561) berichtet, wenn nach dem Tode eines Radscha dessen erste Gemahlin den Scheiterhaufen bestiegen hatte, die Konkubinen ergriffen und durch Schlagen, Fesseln und andere gewaltsame Mittel in das Flammenmeer befördert. Eine ähnliche, wenn auch freiwillige Massenverbrennung von Frauen folgte manchmal in Bengalen auf den Tod eines kulîna-Brahmanen, d. h. eines Brahmanen von besonders vornehmer Abkunft. Das Wort kulîna — oder, wie man jetzt sagt, kulin — hat einen recht üblen Beigeschmack; denn es haftet an ihm die Vorstellung der größten Schande, die das Brahmanentum in der neueren Zeit auf sich geladen hat. Die kulin-Brahmanen Bengalens nämlich betreiben das Heiraten gewerbsmäßig. Sie gehen die Ehe mit vierzig, fünfzig oder mehr Mädchen ein, namentlich mit Mädchen

---

*) Eine bemerkenswerte, ganz vereinzelte Ausnahme berichtet Dubois (S. 361) von der Witwe eines Fürsten von Cangoondy in Karnatak. Obwohl man keine Bemühungen sparte, es weder an Bitten noch an Drohungen fehlen ließ, war die Fürstin nicht zu bestimmen, sich dem altheiligen Brauche entsprechend zu opfern. Von Tag zu Tage wurden die Bestattungszeremonien verschoben, in der Hoffnung, daß die Witwe anderen Sinnes werden würde; aber vergeblich: sie blieb allen Vorstellungen gegenüber taub. Ein solcher Fall konnte sich auch wohl nur in Südindien ereignen, wo die Sitte nie eine annähernd so große Verbreitung gewonnen hat wie im Norden des Landes. Weitaus die meisten Witwen sind in den Gegenden am Ganges verbrannt worden.

aus niederen Kasten, und lassen sich dafür anständig bezahlen. Ihre Leistung besteht darin, daß sie den Mädchen durch die Heirat den Rang einer vornehmen Frau verleihen und sie von Zeit zu Zeit in ihrem Elternhause, in dem sie wohnen bleiben, besuchen oder auch nicht besuchen. Für den Unterhalt seiner Frauen und deren etwaiger Kinder sorgt der kulin-Brahmane nicht. Bose (S. 230) hat ein lebendiges Bild von diesem Abschaum seiner Landsleute entworfen. Der kulin-Brahmane ist der Typus eines unwissenden, verweichlichten Schlemmers, eines ehrlosen und geldgierigen Nichtstuers. Er kümmert sich weder um die Lebensweise seiner Frauen, die ungestraft sich dem Laster ergeben dürfen, noch um die Erziehung seiner zahlreichen Kinder. Er mag ein Verzeichnis seiner Frauen anlegen, auf seine Nachkommenschaft aber wird es nicht ausgedehnt. So weiß der kulin-Brahmane nicht, wie viele Söhne oder Töchter er hat; er erkennt sie nicht auf der Straße, weil er sie nur selten oder nie gesehen hat. Wenn er eins seiner Weiber in seinem eigenen Hause hält, so tut er das, um die Dienste einer Magd nicht zu entbehren. Braucht er Geld, so wendet er sich an denjenigen seiner Schwiegerväter, den er gerade glaubt schröpfen zu können. Wenn nun zu der Zeit, als die Witwenverbrennung noch gestattet war, ein solcher Lump aus dem Leben schied, so pflegte ihm eine Anzahl seiner Frauen in das Jenseits zu folgen — man kann nur annehmen: um sich vor dem jammervollen Los der indischen Witwe im Diesseits zu retten, von dem ich in meinen „Indischen Reiseskizzen“ (Berlin 1889, S. 120 ff.) gehandelt habe. Im Jahre 1799 starb in Bagnapura bei Nadiyâ in Bengalen ein kulin-Brahmane, Namens

Anantârâma, der mehr als hundert Frauen hatte. Zunächst wurden nur drei Frauen mit ihm zusammen verbrannt; aber man mußte das Feuer drei volle Tage in Brand erhalten, denn am zweiten und dritten Tage kamen nicht weniger als neunzehn weitere Frauen, um sich in die Flammen zu stürzen. Von diesen zweiundzwanzig Witwen, deren Lebensalter von sechzehn bis vierzig Jahren schwankte, hatten nur die drei ersten mit dem verstorbenen Brahmanen zusammen gelebt, die andern hatten ihren „Gatten" nur selten gesehen. Aus einer Familie hatte er vier Schwestern geheiratet, von denen zwei sich mit ihm verbrennen ließen. (Ward, II, 555.)

Nur der Vollständigkeit halber will ich hier mitteilen, daß sich auch die zweite Art der Witwentötung, nämlich das Lebendigbegraben, in Indien aus den Zeiten der Wildheit bis in das 19. Jahrhundert hinein erhalten hat, wenn auch in sehr viel geringerem Umfang als die Witwenverbrennung. Dieser Gebrauch, der durch die Sitte, die Toten zu begraben, bedingt war, wurde nämlich von den sogenannten Yogîs geübt, einer Unterabteilung der Weberkaste*), die nicht mit den gleichnamigen Anhängern des Yoga-Systems zu verwechseln ist. Wenn die Yogî-Witwen mit ihren verstorbenen Männern zusammen begraben wurden, so vollzog sich nach Ward der gräßliche Akt auf folgende Weise. In die Grube, die womöglich am Gangesufer gegraben wurde, breitete man zuerst ein ungebrauchtes Tuch und legte den toten Körper darauf. Dann stieg die Witwe,

*) Vgl. Ward II, 561, 562 und J. Shakespear „Dictionary Hindustani and English", 4th edition, unter dem Worte jogî 2).

die sich vorher gebadet, neue Kleider angezogen und die Füße hatte rot färben lassen, nach Vollziehung einiger Zeremonien hinein, setzte sich nieder und legte das Haupt des Toten auf ihren Schoß. Eine brennende Lampe wurde neben sie gestellt. Der leitende Priester, der in diesem Falle kein Brahmane war, saß am Rande des Grabes und nahm gewisse rituelle Handlungen vor, während die Freunde des Verstorbenen mehrere Male um das offene Grab herumgingen und dazu sprachen: „Hari bol, Hari bol,“ d. h. „rufe Hari (= Vischnu) an!“ Darauf warfen die Freunde Kleidungsstücke, Süßigkeiten, Sandelholz, Silbermünzen, Milch, Quark, zerlassene Butter und dergleichen in das Grab, — also die seit Urzeiten her üblichen Beigaben zur Befriedigung der Bedürfnisse des Toten. Auch hier war es der Sohn des Verstorbenen, dem es oblag, die entscheidende Handlung vorzunehmen oder einzuleiten — und zwar in diesem Falle dadurch, daß er nach den Gaben der Freunde ein neues Gewand nebst Blumen, Sandelholz u. s. w. in die Grube warf. Darauf wurde die Erde mit großer Sorgfalt hineingeschüttet, in der Weise, daß sie die Witwe nicht berührte. Sobald die Anhäufung aber ihre Schulterhöhe erreicht hatte, wurden mit einem Mal so schnell wie möglich die Erdmassen hineingestürzt und ein Hügel über dem Grabe gebildet, den man mit den Füßen festtrat, so daß der Tod der unglücklichen Witwe rasch erfolgen mußte. Darauf stellten die Anwesenden eine Lampe, Sandelholz, Reis, geronnene Milch u. s. w. auf das Grab und verließen es, nachdem sie dreimal um dasselbe herumgegangen waren.

Bei Thevenot (III, 169) und Sonnerat (I, 82) finde ich eine Abweichung von der Wardschen Darstellung.

Nach Sonnerat wird nämlich der in der Grube sitzenden Witwe im entscheidenden Augenblick in einer Schale etwas gereicht, „das ohne Zweifel Gift ist; endlich dreht man ihr vollends den Hals um, und zwar mit einer bewunderungswürdigen Geschicklichkeit.“ Weshalb unter solchen Umständen noch Gift angewendet worden sein soll, ist unverständlich; eher könnte man an einen betäubenden Trank denken. Thevenot berichtet nur, daß die Brahmanen die Frauen strangulierten, sobald ihnen die Erde bis an den Hals kam. Es ist das gewiß ein lokaler Gebrauch gewesen, wie sich ja auch bei der Witwenverbrennung lokale Abweichungen von der herkömmlichen Praxis genug herausgebildet hatten. Wenn aber Tavernier (III, 166) berichtet, daß auf der Koromandelküste sich die Frau gewöhnlich mit ihrem Manne zusammen lebendig begraben ließ, so ist das gewiß ein Irrtum, eine Generalisierung des Brauchs, der bei den Yogîs geherrscht hat.

Doch ich will auf die Witwenverbrennung zurückkommen. Colebrooke sagt in seinem schon oben zitierten Aufsatz, der zuerst in den „Asiatic Researches“ vom Jahre 1795 veröffentlicht wurde, daß Beispiele der Witwenverbrennung zu jener Zeit nur noch selten gewesen seien, und appelliert an die Erinnerung aller, die damals in Indien gelebt haben. Mir will es scheinen, als ob diese Ansicht des hohen britischen Beamten etwas optimistisch gefärbt war; und in Kalkutta selbst, wo Colebrooke lebte, sind gewiß Fälle von Witwenverbrennung damals nicht mehr häufig vorgekommen. Wenn wir aber die Statistik bei Ward (II, 563) vergleichen, nach der im Jahre 1803 innerhalb dreißig (englischer) Meilen von Kalkutta nicht weniger als 438 und im

folgenden Jahre in demselben Umkreis zwischen 200 und 300 Witwen lebendig verbrannt worden sind, wenn wir ferner bei Dubois (S. 360 Anm.) lesen, daß im Jahre 1817 in der Präsidentschaft Bengalen 706 Witwenverbrennungen konstatiert worden sind, so gewinnen wir doch eine andere Anschauung. Man sträubt sich, auf Grund dieser Mitteilungen die Zahl der Opfer abzuschätzen, die noch im Anfange des 19. Jahrhunderts in dem ganzen großen Indien von der furchtbarsten aller Sitten gefordert wurden.

Schon den muhammedanischen Beherrschern des Landes war die Witwenverbrennung ein Greuel, und der Kaiser Dschahângîr (1605—27) hatte sie, wenn auch ohne nachhaltigen Erfolg, verboten. Aber in der Folgezeit ist sie doch dadurch etwas erschwert worden, daß die Erlaubnis für jeden einzelnen Fall von dem muhammedanischen Befehlshaber des betreffenden Ortes eingeholt werden mußte. Unter der englischen Herrschaft ist dann zu Anfang des 19. Jahrhunderts, als wunderbarerweise (von 1810 bis in die zwanziger Jahre hinein) eine beständige Zunahme der Witwenverbrennungen beobachtet wurde*), den Verwaltungsbeamten die Pflicht auferlegt worden, durch alle Mittel der Ermahnung und Überredung die unglücklichen Witwen von dem verhängnisvollen Schritt abzuhalten und ihn nur dann zu gestatten, wenn sie die Überzeugung von der völligen Freiwilligkeit des Entschlusses der Witwe gewonnen hatten. Aber auch dann wurde noch ein letzter Versuch gemacht, sie vor dem Betreten des Scheiterhaufens durch die Abmahnungen eines Polizeibeamten zur Umkehr zu be-

*) Vgl. Dubois, p. 360 Anm., R. Heber, „Narrative“ I, p. 71.

wegen, wie wir schon oben aus dem Bericht Boses erfahren haben. — Man wird bei uns geneigt sein, diese ersten Versuche der englischen Regierung zur Einschränkung des Übels für ganz ungenügend zu halten. Aber die Engländer befanden sich in einer mißlichen Lage, denn sie waren bei der Begründung ihrer Herrschaft in Indien die Verpflichtung eingegangen, Religion und Gebräuche ihrer neuen Untertanen unangetastet zu lassen; und dadurch waren ihnen auch mit Rücksicht auf die Sitte der Witwenverbrennung die Hände gebunden. Große Vorsicht bei Behandlung dieser Angelegenheit war also jedenfalls geboten. Da kam der englischen Regierung zu statten*), daß die Sache von einem Eingeborenen in die Hand genommen wurde. Der berühmteste Bengale, Râm Mohan Roy, der Begründer der unter dem Namen Brahmasamâdsch bekannten philanthropischen Sekte, veröffentlichte 1820 eine Broschüre, in der er die Witwenverbrennung als einen barbarischen Gebrauch hinstellte und ihre Abschaffung empfahl. Zwar fand Râm Mohan Roy zunächst sehr geringen Anklang bei seinen Landsleuten, fast alle einflußreichen Hindus bekämpften ihn leidenschaftlich unter den ärgsten Beschimpfungen und Drohungen; aber er ließ sich nicht einschüchtern und wirkte mit Geduld und Ausdauer für seine gute Sache weiter, bis er in dem Generalgouverneur Lord William Bentinck einen gleichgestimmten Mann fand, der nicht nur helfen wollte, sondern auch helfen konnte. In staatsmännischer Weisheit verhandelte Lord William Bentinck nicht nur lange mit Râm Mohan Roy, sondern auch

*) Vgl. zu dem folgenden S. C. Bose, „The Hindoos as they are“, p. 277 ff.

mit der mächtigen Gegenpartei, zog Gutachten von Gelehrten ein über die Frage, wie der Brauch in den heiligen Schriften der Hindus begründet sei, und ließ so der öffentlichen Meinung Zeit, sich mit dem Gedanken der Abschaffung der Witwenverbrennung vertraut zu machen. Selbst Râm Mohan Roy hielt nur für zulässig, daß der Brauch in aller Stille durch Vergrößerung der Schwierigkeiten und durch indirekte Tätigkeit der Polizeigewalt unterdrückt werde; ein direktes Verbot mußte nach seiner Meinung ein tiefes Mißtrauen der eingeborenen Bevölkerung gegen die späteren Absichten der englischen Regierung erzeugen und die Befürchtung hervorrufen, daß damit vielleicht der erste Schritt zu gewaltsamer Einführung des Christentums gemacht werde. Aber Lord William Bentinck, dieser warmherzige und großdenkende Mann, erkannte, daß mit halben Maßregeln das Übel nicht zu heilen wäre. Nachdem er den entscheidenden Schritt genügend vorbereitet hatte, setzte er am 4. Dezember 1829 in dem gesetzgebenden Rat das Verbot der Witwenverbrennung für alle unter englischer Herrschaft stehenden Länder Indiens durch. Die Befürchtungen, die man im Hinblick auf ein solches Verbot vielfach gehegt hatte, gingen nicht in Erfüllung; die Ruhe des Landes wurde nicht gestört. In den vereinzelten Fällen, in denen Hindus das Verbot zu übertreten wagten, wurden die Beteiligten unter der Anklage des Mordes vor Gericht gestellt und abgeurteilt. Infolgedessen beschränkte sich das Vorkommen der Witwenverbrennung sehr bald auf die selbständigen Staaten Indiens. Da der größte Teil dieser damals noch unabhängigen Staaten dann allmählich britisches Territorium wurde, und da auch in den sogenannten selbstän-

digen Staaten Indiens der englische Einfluß immer verstärkt wurde, so ist die Sitte der Witwenverbrennung schon seit längerer Zeit in Indien als ausgestorben zu betrachten. Es handelte sich um einen der letzten Fälle, als die Zeitungen im Jahre 1877 berichteten, daß sich drei Frauen mit der Leiche des Mahârâdscha Dschang Bahâdur in Nepal hatten verbrennen lassen.

Ein Jeder, der über indische Verhältnisse ein Urteil hat, weiß, nach wie vielen Richtungen hin die englische Regierung dem Lande zum Segen gereicht hat. Hätte sie dort kein anderes Verdienst erworben, als nur das eine, den furchtbaren Brauch der Witwenverbrennung abgestellt und damit hunderttausenden von Witwen das Leben gerettet zu haben, so würde sie schon damit mehr zum Wohle des schwergeprüften Landes getan haben, als irgend eine der früheren Regierungen.

* * *

Als ich diesen Aufsatz der „Deutschen Rundschau" einlieferte, die ihn im Märzheft 1903 veröffentlichte, war mir unbekannt geblieben, daß L. von Schroeder über dasselbe Thema in der „Baltischen Monatsschrift" Bd. 38 (1891) S. 245—262 gehandelt hatte. So groß auch die Verschiedenheit in Auffassung und Darstellung zwischen Schroeders und meinem Artikel ist, so liegt es doch in der Natur der Sache, daß wir beide zum Teil die gleichen, jedem Indologen bekannten Quellen benutzt haben und daß deshalb einige Mitteilungen in den beiden Aufsätzen übereinstimmen. Nachdem Schroeders Abhandlung zu meiner Kenntnis gelangt war, habe ich an dem Wortlaut meines Aufsatzes für den vorstehenden

Neudruck nichts geändert, möchte ihn aber nun durch folgende aus Schroeders Artikel (S. 260—262) entnommene Angaben ergänzen. Es handelt sich um die Zeit, nachdem Lord William Bentinck das Verbot der Witwenverbrennung erlassen hatte:

„Eine Menge von Hindus, die streng an Glauben und Sitte der Väter hielten, bestürmte die Regierung mit Petitionen um Aufhebung des Verbotes. Viele Frauen, in Vorurteilen aufgewachsen und von Fanatikern angespornt, flehten die Regierung an, ihnen den Flammentod zu gestatten. In Ausnahmefällen, bei alten Frauen, die nicht plötzlich ihre Anschauungen ändern konnten, gab die Regierung die Erlaubnis .... Wir hören da von einzelnen rührenden Fällen, die aufgezeichnet zu werden verdienen. So blieb z. B. die 65jährige Witwe eines Brahmanen trotz alles Widerratens fest bei ihrem Entschluß, „ihre Asche hienieden mit der ihres Gemahls und jenseits den Geist mit dem seinigen zu mischen." Alle Bitten, alle Hindernisse der englischen Beamten scheiterten an dem festen Entschlusse der Alten. „Seit fünf Tagen bereits ist meine Seele dem Gemahl vereint: ich habe nichts gegessen und nichts getrunken; hier sitze ich auf dem kahlen Felsen in der Nerbuddah, am Tage der sengenden Hitze und in der Nacht dem beißenden Frost ausgesetzt. Verlängert meine Leiden nicht weiter; die Seele lebt schon da oben mit dem Gemahl; dort sehe ich sie beide vereinigt unter dem bräutlichen Gezelte!" Der englische Oberst Sleeman, der den Fall berichtet, erkannte das Vergebliche seiner Bemühungen und erteilte endlich die Erlaubnis. Ruhig und heiter ging die Witwe in den brennenden Holzstoß, und man hörte deutlich ihre letzten

Worte: „O mein Gemahl, fünf lange, lange Tage hat man mich von dir gewaltsam zurückgehalten — fünf lange Tage!“ ....

„Die orthodoxen Hindu machten die äußersten Anstrengungen, um die Aufhebung des Verbotes zu bewirken. Sie wurden vom Oberstatthalter zurückgewiesen und wandten sich nun nach England an die Regierung. Der Fall wurde im Jahre 1832 im Geheimen Rate verhandelt, aber die Kläger wurden abgewiesen. ...

„Man konnte endlich glauben, die Sati sei ausgerottet, wenn auch im geheimen immer noch Fälle vorgekommen sein mögen. Da brach der furchtbare Sipahi-Aufstand des Jahres 1857 aus. In ihm erhob sich das indische Nationalgefühl noch einmal mit imponierender Kraft, und im Zusammenhang damit kamen auch wieder Fälle von Witwenverbrennungen vor. Im Jahre 1860 wurden in Audh ganz offen solche abgehalten. ... Im Staate Gwalior wird noch jetzt in jeden Pachtakt die Bestimmung aufgenommen, daß eine Sati auf dem Pachtgute die sofortige Vertreibung des Pächters zur Folge habe; in der Radschputana kostete es 1874 beim Tode des Fürsten von Udaipur die größte Mühe zu verhindern, daß die vier Frauen des Verstorbenen nicht, wie es seit Jahrhunderten geschehen, den Scheiterhaufen bestiegen. Im Staate Bamra in Zentralindien duldete der Landesherr nach 1880 eine Sati.“

5. Über die Thugs.

Nicht weniger grausig als die Witwenverbrennung ist ein anderes Kapitel der indischen Kulturgeschichte: die zu einem religiösen System gestaltete Raubmörderei der Thugs, die Thugî (englisch Thuggee).

Das authentische Quellenmaterial über diesen Gegenstand findet sich in einem Werke, das folgenden Titel führt: Ramaseeana or a vocabulary of the peculiar language used by the Thugs, with an introduction descriptive of the system pursued by that fraternity and of the measures which have been adopted by the Supreme Government of India for its suppression. Calcutta, E. H. Huttmann, Military Orphan Press, 1836. Der Verfasser, der die Vorrede unterzeichnet hat, ist der hochverdiente W. H. Sleeman, dem es vornehmlich zu danken ist, daß in verhältnismäßig kurzer Zeit ganz Indien von den Mordbanden der Thugs gesäubert wurde. Dieses interessante und sehr seltene Werk, auf das meine nachfolgende Darstellung gegründet ist, habe ich während meines Aufenthalts in Benares im Jahre 1886 aus der Bibliothek des Herrn Dr. Thibaut benutzen können. Es ist ein starker Oktavband und enthält zunächst auf 270 Seiten eine Einleitung, ein Glossar der eigentümlichen Gaunersprache der Thugs, Ramasee

(sprich Ramaßî) genannt,*) und Protokolle über die Verhöre, welche Sleeman mit geständigen Thugs nicht nur über die einzelnen Fälle, sondern auch über ihre Gebräuche und religiösen Lehren abgehalten hat. Darauf folgen 515 neu paginierte Seiten Appendices: amtliche Korrespondenzen, Aktenstücke statistischen und sonstigen Inhalts, Protokolle über Verhöre, die von anderen Beamten geleitet worden sind, und Berichte über einzelne besonders sensationelle Vorgänge. Kurz, das Werk — eine offizielle Publikation — ist eine Fundgrube für alles Wissenswerte, was die Thugs betrifft, mit aktenmäßigen Belegen.

Das Wort Thug kommt von der Wurzel, die im Sanskrit sthag, im Prakrit ṭhak lautet und ‚verhüllen, verbergen' bedeutet mit dem Nebenbegriff des listigen Betrügens; wie denn auch das davon abgeleitete Sanskritnomen sthaga ‚Betrüger' heißt. Aus diesem sthaga ist in allen modernen Volkssprachen Indiens ṭhag geworden, wofür gewöhnlich Thug geschrieben wird.

Es wird schwerlich mit Sicherheit zu ermitteln sein, wann das religiöse Raubmordsystem der Thugî entstanden ist. Sleeman meint, daß die Thugî von muhammedanischen Stämmen ausgegangen sei. Als jedoch die englische Regierung zu ihrer Unterdrückung schritt, gehörten sowohl Hindus wie Muhammedaner den Banden an, und die religiösen Anschauungen und Gebräuche der ersteren sind entschieden bei der eigentümlichen Gestaltung der Brüderschaft maßgebend gewesen. Nach den Mit-

*) Nur verhältnismäßig wenige Worte entstammen bekannten Sprachen; doch weisen die Zeitwörter die Endungen und Hilfsverben des Hindustani auf. Verschiedene Banden hatten oft für dasselbe Ding besondere Benennungen.

teilungen in dem ersten Aufsatz wird niemand überrascht sein zu hören, daß die Hindus unter den Thugs vorzugsweise Brahmanen gewesen sind und daß die Leitung der verbrecherischen Unternehmungen gewöhnlich in den Händen von Brahmanen gelegen hat; nach Malcolm, Central India II. 187 (bei Yule and Burnell, Glossary of Anglo-Indian colloquial words and phrases s. v. Thug) gilt dies besonders von den Brahmanen des Landes Bundelkund in Zentralindien. Durch den Einfluß der Brahmanen hat auch offenbar die Thugî ihren religiösen Charakter und ihre Organisation erhalten.

Dr. R. Rost sagt in seinem gelehrten Artikel „Thugs“ in der Encyclopædia Britannica, daß sich die älteste Erwähnung der Thugs in Ziâu-d dîn Barnîs um 1356 geschriebener Geschichte des muhammedanischen Kaisers Fîrôz Shâh finde. Dort wird erzählt, daß gegen 1290 einige Thugs in Dehli ergriffen worden seien und daß der Verrat eines derselben zur Verhaftung von ungefähr tausend geführt habe. Der Kaiser habe aber keinen von ihnen zum Tode verurteilt, sondern sie — echt indisch! — dadurch unschädlich gemacht, daß er sie sämtlich auf Booten in die Gegend von Lakhnauti in Bengalen schaffen und dort aussetzen ließ. Rosts Angabe aber bedarf der Berichtigung; denn in Wirklichkeit werden die Thugs nicht zum ersten Male im vierzehnten Jahrhundert, sondern schon etwa 200 Jahre früher erwähnt, nämlich — wie mir Prof. H. Jacobi freundlichst mitgeteilt hat — von dem Dichter Mankaka, der im zwölften Jahrhundert gelebt hat. Dieser hat in seinem S'rîkaṇṭhacarita VI. 33 den Frühling mit einem den Abbruch der Reise herbeiführenden Räuber (ṭhaka = Thug) verglichen.

Der erste Europäer, der die Thugs erwähnt, ist der französische Reisende Thevenot (Mitte des siebzehnten Jahrhunderts). Dieser sagt über die Gefährlichkeit der Straße von Dehli nach Agra (III. 80, 81 der schon in dem vorigen Aufsatz zitierten deutschen Übersetzung): „Die Räuber in diesem Lande sind die geschicktesten von der Welt; sie brauchen eine gewisse Schlinge, die sie einem Menschen, wann sie auf seinen Schlage sind, so subtil umb den Halß werffen können, daß sie ihn niemals verfehlen, und also in einem Augenblick erwürgen. Sie bedienen sich noch einer andern List, die Reysenden zu betriegen, schicken auf die Strasse eine schöne Weibsperson, welche mit ihren zerstreueten Haaren gantz abgeweinet scheinet, seufftzet und sich über zugestossenes Unglück beklaget. Gleichwie nun dieselbe an der Seite des Reysenden einhergehet, also geräth er mit ihr leichtlichen in Gesellschaften, und verspricht ihr als einer schönen Person seine Hülffe, die sie auch annimmt. Allein er hat ihr nicht sobald das Auffsitzen auf sein Pferd verstattet, als sie ihme einen Strick umb den Halß wirfft und ihn damit erwürget, oder zum wenigsten verwirrt machet, biß die versteckte Räuber hervor lauffen, ihr zu helffen, und dasjenige, was sie angefangen, zu vollbringen.“

Es ist aus mancherlei Gründen höchst wahrscheinlich, daß nicht nur zu Thevenots Zeiten, sondern bereits früher die Thugî denselben Charakter getragen hat, den sie nach Sleemans Erhebungen in dem ersten Drittel des vorigen Jahrhunderts aufwies. In dieser Zeit war keine größere Landstraße in Nordindien, der mutmaßlichen Heimat der Thugî, für einen mit barem Gelde oder mit Waren versehenen indischen Reisenden sicher.

Auch im Dekkhan trieben Thugbanden ihr Unwesen; doch scheinen sie dort nicht so zahlreich gewesen zu sein als im Norden der Halbinsel. Hier übten kleinere oder größere Banden, zuweilen Hunderte von Köpfen umfassend, ihr grausiges Gewerbe in der ganzen Gegend vom Himalaya bis zur Nerbudda, vom Indus bis zum Ganges, auf Landwegen und Flüssen — und zwar in dem sicheren Bewußtsein absoluter Straflosigkeit. Diese Sicherheit war den Mördern sowohl durch ihre außerordentliche Vorsicht als auch besonders durch die gleich näher zu beleuchtenden trostlosen Zustände des Landes garantiert.

Untereinander waren die Thugs zu Stillschweigen durch die furchtbarsten Eide verpflichtet, und den Verräter traf der Tod nach den Gesetzen der Brüderschaft. Die Thugs vernichteten grundsätzlich alle solche Wertsachen, die bei der nachherigen Veräußerung zur Entdeckung führen konnten, und ließen keinen Zeugen ihrer Verbrechen am Leben, höchstens einmal ein unmündiges Kind, das von einem Thug adoptiert wurde. Deshalb versuchten sie auch niemals die Ermordung einer reisenden Gesellschaft, wenn sie nicht sicher waren, alle Mitglieder derselben in ihrer Gewalt zu haben. Sie schlossen sich, selbst als Kaufleute gekleidet, den arglosen Reisenden auf der Landstraße an, lebten Tage und Wochen mit ihnen zusammen, aßen, schliefen und übten gemeinsam gottesdienstliche Gebräuche an den Altären am Wege, bis Zeit und Ort für die Ermordung aller gekommen schien. Gewöhnlich wurden die Reisenden bald nach Mitternacht geweckt, und unter dem Vorgeben, daß der Morgen nahe sei, zum Aufbruch aufgefordert. Die Mörder verteilten sich die Karawane

entlang, so daß jedes ahnungslose Opfer einen zur Seite hatte; und sobald der nach vorangegangenen Untersuchungen als geeignet erachtete Platz erreicht war, wurde auf ein gegebenes Zeichen den Unglücklichen die bereitgehaltene Schlinge (româl) um den Hals geworfen. In einer Minute war das Werk vollbracht, oft an mehr als hundert gänzlich arglosen Menschen. Beispiele von überflüssiger Grausamkeit sollen außerordentlich selten gewesen sein. Sobald den Ermordeten Geld und Geldeswert abgenommen war, wurden gewöhnlich in großer Eile tiefe Löcher gegraben und die Leichen verscharrt. Wo die Thugs sich vor allen Nachforschungen und Verfolgungen völlig gesichert glaubten, ließen sie auch wohl ihre Opfer einfach unbeerdigt auf der Landstraße liegen. Daß dies in früheren Jahrhunderten die Regel war, scheint aus folgender Legende hervorzugehen, die unter den Thugs zu Sleemans Zeiten lebendig war: ihre Schutzgöttin habe in alten Zeiten die Körper der Erschlagenen selbst verschlungen und so den Mördern die Mühe erspart, sie zu begraben. — In ähnlicher Weise wie auf dem Lande gingen die Thugs auf den Wasserstraßen zu Werke. Sie boten auf den Flüssen den Reisenden ihre Fahrzeuge an, in denen diese bei passender Gelegenheit erdrosselt wurden, um dann über Bord geworfen zu werden. In der Regel wurde dies mit raffinierter Schlauheit vorbereitet. Die Thugs pflegten sich in zwei Abteilungen zu sondern, und die eine derselben, welche den Reisenden, auf die es abgesehen war, zuerst begegnete, gab sich mit diesen oder jenen Mitteln ein verdächtiges Aussehen. Die Reisenden wurden mißtrauisch, lehnten die Anknüpfungsversuche ab, um bald von der zweiten sehr respektabel aus-

sehenden Abteilung freundlich begrüßt und mit Hindeutungen auf jene verdächtig erscheinenden Leute empfangen zu werden. Glücklich, ihren Verdacht bestätigt zu sehen und einer großen Gefahr entronnen zu sein, vertrauten sich nunmehr die Opfer mit doppelter Arglosigkeit ihren Mördern an.

Europäische Reisende waren aller Wahrscheinlichkeit nach vor diesen Banden völlig gesichert. Es ist durchaus irrig, der Thugî, wie zuweilen geschehen ist, einen patriotischen und gegen die europäischen Eroberer gerichteten Charakter zuzuschreiben. Tatsächlich ist kein einziger Fall ermittelt, in dem ein Europäer den Thugs zum Opfer gefallen ist. Da die Gesetze der Räuber, die von diesen im allgemeinen mit abergläubischer Peinlichkeit beobachtet wurden, über den Punkt schweigen, so meint Sleeman, die persönliche Sicherheit des Europäers sei durch folgende zwei Gründe bedingt gewesen: erstens weil es allgemein bekannt war, daß Europäer auf Reisen nie nennenswerte Beträge an Geld oder Geldeswert bei sich führen; und zweitens weil das Verschwinden von Europäern viel emsigere und umfassendere Nachforschungen im Gefolge gehabt haben würde als das von einheimischen Reisenden. Die Thugs sind durchaus nur die Geißeln ihres eigenen Volkes gewesen.

Fragt man nun, wie es möglich gewesen ist, daß diese Mörderbanden von Jahrhundert zu Jahrhundert ihrem gräßlichen Gewerbe ungestraft nachgehen konnten, so ist dafür die unglückselige nationale Zerfahrenheit der indischen Völker und Stämme verantwortlich zu machen. Die Mordbanden fanden allerorts Schutz und tatsächliche Unterstützung bei den einheimischen Fürsten und sonstigen Machthabern. Die letzteren ließen sich überall

bereit finden, die Thugs zu beschützen und zu verbergen, aus Begierde, einen Anteil an den Erträgen ihrer Expeditionen zu erhalten, trotzdem sie alle wußten, daß diese Erträge nur durch Raubmord gewonnen wurden. Die einzige Bedingung, welche die Machthaber stellten, war das bindende Versprechen seitens der Thugs, innerhalb ihres eigenen Grund und Bodens keinen Mord zu begehen. So wurde der Raubmord geradezu ein anerkanntes bürgerliches Gewerbe, und die Thugs zahlten Steuern als solche. Dadurch erklärt es sich auch hauptsächlich, daß die einheimischen Fürsten sich nur mit dem größten Widerstreben dem Verlangen der englischen Regierung gefügt haben, bei der Vernichtung der Thugî mitzuwirken. Mit Recht sagt Sleeman (Vorrede, S. II) — was auch in vollem Umfange noch von dem heutigen Indien gilt —: „Der Mangel an Sympathie für Leute anderer Kasten und Wohnorte ist leider das Hauptcharacteristicum des gesellschaftlichen Lebens in Indien.“ Zu dieser Bereitwilligkeit der maßgebenden Personen, den Mordbanden ein Asyl zu gewähren, trat nun nicht selten die abergläubische Vorstellung der Bevölkerung, daß die Thugs unter übernatürlichem Schutze ständen, und daß derjenige, welcher in irgend einer Weise zur Verhaftung und Bestrafung der Mörder behilflich wäre, die göttliche Rache zu fürchten hätte. So hatten die Thugs keine Schwierigkeiten, die Einwohner der Gegend, in der sie sich aufhielten, zu Interessenten an ihrer persönlichen Sicherheit und an ihren Erfolgen zu machen, ja selbst in ihrem Kreise neue Rekruten anzuwerben. Waren sie aber einmal aus einem Distrikt um irgend welcher Ursachen willen verscheucht, so konnten sie stets sicher sein, die

Unterstützung anderer Machthaber in nächster Nähe zu finden, und nicht nur das, sondern auch in dem neuen Kreise vermöge ihrer außerordentlichen Freigebigkeit und Liebenswürdigkeit des Wesens zu großer Beliebtheit zu gelangen. Niemand soll strenger im häuslichen Leben die Gebote der Priester und die Kastengesetze beobachtet haben, niemand sich eifriger um die Gunst der Behörden und der Nachbarn bemüht haben als die Thugs. Wer nicht ihr wahres Gewerbe kannte, soll die Führer der Banden für die fähigsten, achtungswertesten und liebenswürdigsten Mitglieder der eingeborenen Gesellschaft gehalten haben. Thugführer haben eine große Reihe von Jahren, zum Schein irgend ein bürgerliches Geschäft betreibend, unmittelbar unter den Augen der englischen Beamten gelebt und mit ihnen öfter einen so intimen Verkehr unterhalten, wie dies zwischen einem britischen Zivilbeamten und einem Eingeborenen nur möglich ist. Die Beamten haben ihre Waren jahraus jahrein von den Mördern bezogen und sind stets überzeugt gewesen, daß diese Geschäftsreisen unternahmen, wenn sie in der Tat auf ihre Raubzüge ausgingen.

Alles, was ich bisher angeführt habe und was angeführt werden mußte, um eine deutliche Vorstellung von den äußeren Tatsachen zu gewähren, wird meinen Lesern kaum besonders charakteristisch erschienen sein. Die beschriebenen Zustände haben selbst in den Einzelheiten Analoga bei anderen Völkern und zu anderen Zeiten. Wenn ich mir die Aufgabe gestellt habe, den Hauptinhalt des fast vergessenen Sleemanschen Urkundenwerkes zum Gegenstand einer Abhandlung zu machen, so wird man mit Recht erwarten, etwas in seiner Art einzig Dastehendes zu erfahren. Was die

Thugî von allem sonstigen Brigantentum auf Erden unterscheidet, was ihr den spezifisch indischen Charakter verleiht, ist das psychologische Element. Der Thug mordete und raubte — so unfaßlich uns auch diese Tatsache erscheinen mag — nicht nur ohne das Bewußtsein des Unrechts, sondern in der unerschütterlichen Überzeugung, damit ein frommes Werk zu tun. Unter den Tausenden von gefangenen und abgeurteilten oder begnadigten Thugs ist nicht einer gewesen, der den göttlichen Ursprung und das göttliche Wesen der Thugî bezweifelt hätte. So lange sie ihre vorgeschriebenen Gebräuche beobachteten, handelten sie ihrer Meinung nach auf unmittelbaren Befehl und unter den Auspizien der Göttin Durgâ (Devî, Kâlî, Bhavânî); und deshalb hat niemals ein als Kronzeuge begnadigter Thug, selbst nach noch so vielen Jahren geordneter Lebensweise oder in der Todesstunde, auch nur einen Anflug von Reue über die von ihm begangenen Morde empfunden. Dem entsprechend sind die Vorbereitungen zum Morde stets mit absoluter Ruhe und Kaltblütigkeit getroffen, und dieser selbst ist ohne jedes Gefühl von Mitleid ausgeführt worden. Der Thug betrachtete sich als einen Priester der Göttin, die diese blutigen Opfer verlangte und ihn dafür mit ihrem Besitz belohnte. Diese Auffassung kehrt stets in den mit geständigen Thugs angestellten Verhören wieder. „Nicht wir haben die Menschen getötet, sondern die Göttin durch unsere Hand; wir sind nichts als willenlose Werkzeuge der Devî. — Fühlt ein Mensch Reue über die Ausübung seines Berufes? Sind nicht alle Berufsarten uns von der Vorsehung angewiesen? — Wir haben in der letzten Zeit die Gebote der Göttin nicht mehr streng befolgt; deshalb

beschützt sie die Thugî nicht mehr und hat uns in eure Hand gegeben. So lange wir ihren Satzungen treu waren, hat kein weltliches Gesetz etwas gegen uns vermocht; und wären wir es immer geblieben, so blühte die Thugî noch heute wie je.“ Darin stimmen sämtliche Aussagen überein.

Obwohl die einzelnen Banden selbständig ihr Unwesen trieben, fühlten sich doch alle Thugs als zu einer großen Genossenschaft gehörig und erkannten sich an bestimmten Zeichen als solche. Sitten, Gebräuche und abergläubische Vorstellungen waren gleichfalls gemeinsam; und die letzteren spielten, wie bei allen Indern, eine große Rolle. Auf die Omina wurde ein solches Gewicht gelegt, daß die geplante Ermordung einer reisenden Gesellschaft unterblieb, wenn diese nicht günstig waren.

Als heiliges Symbol führte jede Bande eine Spitzaxt bei sich, die in geheimnisvoller Weise angefertigt und durch eine umständliche Weihe konsekriert wurde. Diese Zeremonie mußte vor dem Beginn jeder Expedition wiederholt werden. Zum Träger der Spitzaxt, der dem Range nach unmittelbar auf den Anführer folgte, wurde der achtsamste, schlaueste und nüchternste Mann der Bande erwählt. Dieser trug auf dem Marsch die Axt im Gürtel und vergrub sie im Lager an einem gesicherten Orte, der von keinem Fuß berührt werden durfte, und zwar mit der Spitze nach der Richtung, in der die Bande zu wandern beabsichtigte. Die Thugs waren überzeugt, daß die Axt sich wende, wenn eine andere Richtung des Weges ihrem Unternehmen förderlicher sei. In früherer Zeit, behaupteten verhörte Thugs, sei die Spitzaxt in einen Brunnen geworfen worden, aus dem sie von selbst infolge bestimmter Zeremonien in

den Schoß ihres Trägers emporgestiegen sei. Verschiedene Thugs erklärten vor Gericht, diese Erscheinung selbst gesehen zu haben, und sprachen sich mit großer Entschiedenheit gegen die Möglichkeit eines Taschenspielerkunststücks aus! Seit aber die Thugs tun, was verboten, und vernachlässigen, was vorgeschrieben ist, habe die Axt diese Kraft verloren; sie besäße sie jedoch noch bei einigen Thugbanden im Dekkhan, die streng ihre Gesetze befolgen.

Bestimmte Personen galten den Thugs als unverletzlich, ohne daß bei den meisten Kategorien ein einleuchtender Grund zur Schonung zu finden wäre: Wäscher, Kehrer, Sänger, Tänzer, Musiker, Ölhändler, Aussätzige, Schmiede und Zimmerleute — die letzteren beiden aber nur, wenn Vertreter der zwei Gewerke bei einander waren — und noch folgende drei Klassen, die ihre Unantastbarkeit den das ganze Brahmanentum beherrschenden Anschauungen verdankten: Männer, die eine Kuh führten, Brahmanenschüler und Träger von Gangeswasser, solange deren Gefäße mit dem heiligen Naß gefüllt waren.

Interessant ist die Art, wie die Thugs allmählich ihre Söhne an das in ihren Familien erbliche Gewerbe gewöhnten. Während der ersten Expedition, auf welche die Knaben, meist im Alter von zwölf Jahren, mitgenommen wurden, sahen und hörten sie nichts von den gräßlichen Vorgängen, erhielten aber Geschenke aus ihren Anteilen am Raube — die beiläufig ebenso groß waren als die der Erwachsenen — und lernten auf dem Rücken ihrer Ponies Gefallen an dem Wanderleben finden. Vor dem Ende dieses Zuges erfuhren sie, daß ihre Väter raubten. Auf der zweiten Expedition ver-

muteten einige, daß gemordet wurde, und andere wußten es bereits; auf der dritten sahen sie alles, wie es oben geschildert worden ist. Als ein Ausnahmefall wird aus einem Verhör berichtet, daß ein Knabe von vierzehn Jahren, der auf das Gräßliche nicht genügend vorbereitet war, bei dem Anblick der Erdrosselung einer reisenden Gesellschaft vor Entsetzen wahnsinnig wurde. Die Weihe zum wirklichen Thug und die Verleihung der tödlichen Schlinge wurde mit feierlichem Ernste betrieben und war von Zeremonien begleitet.

Innerhalb dieser Finsternis moralischer Verkommenheit und menschlicher Verirrung sucht man mit Mühe nach einem Lichtblick. Durch alle die Greuel schimmert nur ein Zug hindurch, der uns sympathisch anmutet, um so mehr, als sein Auftreten uns in diesem Zusammenhange überrascht: die Achtung vor dem Weibe, insbesondere vor den älteren Frauen der Genossenschaft. Ein geständiger Thug erklärte mit Stolz vor Gericht, daß die Treue der Thugfrauen sprichwörtlich in ganz Indien sei. Der Mord von Frauen war den alten Gesetzen der Thugs zufolge verboten. Erst später sind sie von dieser Vorschrift abgewichen*) und haben nachher einen großen Teil des Erfolges des gesetzlichen Vorgehens von seiten der Engländer darauf zurückgeführt, daß dieses Gebot in den Satzungen der „Göttin" von ihnen verletzt worden war. — Übrigens haben nach den Ergebnissen der Verhöre Thugfrauen nicht selten tätige

*) „But no Thug was ever known to offer insult either in act or in speech to the woman they were to murder. No gang would ever dare to murder a woman with whom one of its members should be suspected of having had criminal intercourse." Ramaseeana, p. 8.

Beihilfe bei den Mordtaten geleistet, wodurch der oben herausgehobene Bericht Thevenots seine Bestätigung findet.

Die planmäßige Verfolgung der Thugs begann im Jahre 1830. Alle vereinzelten Maßregeln, die britische Beamte in früherer Zeit ergriffen hatten, sind von keinem nachhaltigen Einfluß gewesen. In dem genannten Jahre wurde von dem General-Gouverneur Lord William Bentinck, unmittelbar nachdem er das Verbot der Witwenverbrennung erlassen hatte, der Operationsplan zur Vertilgung der Thugs entworfen, dessen kräftige und energische Durchführung in sieben Jahren die indischen Länder von jener schrecklichen Plage fast völlig befreite. Bis Oktober 1835 waren 1562 Thugs verhaftet, von denen 382 gehängt und 986 zu lebenslänglicher Einkerkerung oder Deportation verurteilt wurden. Im Jahre 1836 sollen nur noch in den westlichen Teilen der Râdschputânâ und in Gudscherat einzelne Banden von Thugs ihr Unwesen getrieben haben.

Die englische Regierung würde ihren Zweck in dem Umfange und in so kurzer Zeit schwerlich erreicht haben, wenn sie nicht eine große Zahl der ergriffenen Thugs — etwa hundertfünfzig — als Kronzeugen zugelassen hätte. Unter der Bedingung, daß diese alle früheren Verbrechen zu Protokoll gaben und zur Verhaftung ihrer Genossen behilflich waren, wurde ihnen zugesichert, daß sie weder zum Tode noch zur Deportation nach den Andaman-Inseln — was von den indischen Verbrechern gewöhnlich für schlimmer als Tod erachtet wird — verurteilt werden würden. Nur auf diese Weise konnte das große und segensreiche Werk gelingen.

6. Über den willkürlichen Scheintod indischer Fakirs.

Im Frühjahr 1896 berichteten die Zeitungen von zwei indischen Fakirs, die auf der Millenniums-Ausstellung in Budapest sich abwechselnd gegenseitig in hypnotischen Schlaf versenkten und nach acht bis vierzehn Tagen wieder erweckten. Der jeweilig Schlafende war in einem gläsernen Sarg für das Publikum zu sehen. Diese beiden Inder wurden beobachtet von dem Pester Anthropologen Professor Aurel von Török und von dem Wiener Neurologen Professor Benedikt. Über die Wägungen und Messungen der Körpertemperatur, des Pulsschlags und der Atmung, die Török im Mai 1896 an den beiden Fakirs vorgenommen hat, findet sich ein Bericht im „Korrespondenzblatt der Deutschen Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte“, Jahrgang 1896, S. 49, 50. In diesem Aufsatz macht Török mit bezug auf die mitgeteilten Beobachtungen die vorsichtige Bemerkung, daß hier von einer streng wissenschaftlichen und kontrollierenden Aufsicht nicht die Rede sein könne, da eine öffentliche Ausstellung weder der geeignete Ort noch der geeignete Zeitpunkt für streng wissenschaftliche Untersuchungen sei. Wie sehr diese Einschränkung berechtigt war, ergab sich bald nach dieser Veröffentlichung aus der Tatsache, daß die beiden

Fakirs als Schwindler entlarvt wurden — oder vielmehr zunächst der eine von ihnen, der sich gerade schlafend in dem Glassarge befand. Ein paar Herren, denen der ganze Vorgang unglaublich erschien, versteckten sich eines Abends in dem Raum, in dem der gläserne Sarg stand, und sahen nach einigen Stunden in der Nacht, wie sich der Sargdeckel hob und der angeblich scheintote Fakir aufstand, um sich an einem Kuchen und an einer Flasche Milch gütlich zu tun. Unverzüglich sprangen sie hervor und packten den Fakir, und damit hatten die beiden Inder ihre Rolle in Budapest ausgespielt. Aller Wahrscheinlichkeit nach hat der entlarvte Fakir regelmäßig in der Nacht Nahrung zu sich genommen; aber wir müssen doch annehmen, daß er sich darauf für nahezu vierundzwanzig Stunden durch Autohypnose zu betäuben pflegte; denn daß derjenige der beiden Inder, der gerade an der Reihe war, am Tage im Zustand der Starre im Sarge lag, ist ja durch die untersuchenden Ärzte in Budapest festgestellt worden. Immerhin ist durch die beiden Leute, die anstatt eines hypnotischen Schlafs von der Dauer eines Tages einen sieben- oder vierzehntägigen produzieren wollten, ein so evidenter Betrug ausgeübt worden, daß es nicht Wunder nehmen konnte, wenn daraufhin in weiten Kreisen sich die Überzeugung verbreitete, es handele sich bei der vielbesprochenen Fähigkeit der indischen Fakirs, eine oder mehrere Wochen in kataleptischem Zustand dazuliegen, überhaupt um einen Schwindel. Dieser Verdacht ist nun aber keineswegs berechtigt, da wir sichere Zeugnisse für das Gegenteil haben. Die Fähigkeit gewisser indischer Fakirs, die Lebenstätigkeit für längere Zeit auszusetzen und sich sogar in diesem Zustand zeitweilig begraben

zu lassen, ohne dadurch an Leben und Gesundheit Schaden zu nehmen, diese Fähigkeit ist durch Vorgänge bewiesen, deren Zeugen ganz unverdächtige hohe englische Beamte und Offiziere gewesen sind. Wer historische Dokumente richtig zu bewerten versteht, kann in diesem Falle einen Zweifel nicht hegen. Obwohl nun die betreffenden Zeugnisse von einem Manne wie James Braid, dem europäischen Entdecker des Hypnotismus, auf Grund sorgfältigster Nachforschung zusammengestellt und in seiner Schrift „Observations on trance or human hybernation“ (London und Edinburgh, 1850) publiziert worden sind, und obwohl diese Abhandlung von W. Preyer in seiner deutschen Ausgabe von Braids ausgewählten Schriften unter dem Titel „Der Hypnotismus" (Berlin, Gebr. Paetel, 1882) dem deutschen Publikum bequem zugänglich gemacht ist, so sind doch die merkwürdigen Tatsachen auffallend wenig bekannt geworden; ja, ich habe mit Überraschung erfahren, daß selbst angesehene Mediziner von ihnen keine Ahnung haben. Deshalb erscheint es mir wünschenswert, den Gegenstand eingehend zu behandeln und auseinanderzusetzen, in welchen kulturhistorischen Zusammenhang die Beobachtungen hineingehören. Die phantastischen Darstellungen, die in neuerer Zeit von Mystikern und anderen kritiklosen Leuten dem Experiment des Scheintods bei den Fakirs als einer übernatürlichen, mit den Mitteln der Wissenschaft nicht zu erklärenden Erscheinung gewidmet worden sind, lasse ich natürlich unberücksichtigt; wohl aber benutze ich mit Dankbarkeit den vortrefflichen Beitrag, den Professor Ernst Kuhn in München mir über diesen Gegenstand für meine Darstellung des Yoga-Systems im Grundriß der indo-arischen Philologie und Altertums-

kunde (Bd. III, Heft 4, S. 47, 48) freundlichst geliefert hat.

Zunächst muß ich bemerken, daß wir diejenigen Inder, um die es sich hier handelt, nicht Fakirs, sondern Yogins zu nennen haben. Das Wort Fakir ist ein arabisches, das durch Vermittelung des Persischen in den Wortschatz der modernen indischen Sprachen gelangt ist; es bedeutet eigentlich „arm" und bezeichnet den muhammedanischen Asketen. In dem Falle, der uns hier beschäftigt, handelt es sich aber nicht um Muhammedaner, sondern ausschließlich um Hindus; und die Asketen der Hindus führen die Bezeichnung Yogin (Nominativ Yogî). Das Wort ist abgeleitet von Yoga, dem Namen des philosophischen Systems, von dem ich oben S. 59—64 kurz gehandelt habe und das in der Erkenntnis der Wesensverschiedenheit von Geist und Materie das Mittel zur Erlösung aus dem Weltdasein, zur Erreichung der ewigen Ruhe erblickt. Im Laufe der Zeit ist an die Stelle dieses negativen Endziels die Vereinigung mit Gott getreten. Ich erinnere daran, daß das Wort Yoga speziell die körperliche und geistige Trainierung bezeichnet, durch die der Mensch dahin gelangt, sein Denken unter Abwendung von allen anderen Dingen fest und unverrückt auf einen Punkt zu konzentrieren: d. h. entweder auf das eigene innerste Selbst oder (in späterer Zeit) auf die Gottheit oder noch auf andere Dinge. Die Yoga-Praxis besteht in einer Reihe von zu durchlaufenden Stadien. Es spielen dabei allerhand Körperhaltungen eine Rolle, ferner das Zählen der Aus- und Einatmungen, namentlich aber das Aussetzen des Atems, das Fixieren des Blickes auf einen bestimmten Punkt, auf die Nasenspitze, auf den

Nabel u. s. w. Das Endresultat dieser Yoga-Übungen ist das Versinken in Bewußtlosigkeit, der sogenannte Yoga-Schlaf, der als eine Vorstufe der Erlösung gilt, namentlich in dem Falle, daß in dem Yoga-Schlaf das Leben erlischt. Daß nun dieser Yoga-Schlaf, der natürlich bei den Indern als eine höchst wunderbare Erscheinung angesehen wird, nichts anderes ist als der hypnotische Schlaf, darauf brauche ich wohl kaum ausdrücklich hinzuweisen. In der Tat findet sich in den Yoga-Texten eine ganze Reihe hypnosigener Methoden beschrieben, die sich zu jeder Zeit als wirksam bewiesen haben. Unter dem Namen trâṭaka z. B. empfehlen jüngere, aber auf alter Tradition beruhende Yoga-Texte das Fixieren eines kleinen Gegenstandes mit starren Blicken, bis die Augen anfangen zu tränen; und als Wirkung derartiger Übungen wird angegeben, daß der Körper so steif wie ein Stück Holz, d. h. kataleptisch werde. Eine Methode, die für den später zu besprechenden künstlichen Scheintod der Yogins von besonderer Bedeutung ist, führt den Namen Khetscharî. Sie besteht darin, daß man die künstlich verlängerte Zunge umgebogen in die Rachenhöhle steckt und dazu den Blick unverwandt auf die Stelle zwischen den Augenbrauen richtet. Auch bei uns ist ja in neuerer Zeit beobachtet worden, daß das beharrliche Aufwärtsrichten der Augäpfel in einer gewissen Schielstellung das Eintreten des hypnotischen Schlafes befördert.

Bei der Anwendung dieser Methode soll der Yogin, bevor die vollkommene Bewußtlosigkeit eintritt, im Innern seines Körpers (im Herzen, im Halse, zwischen den Augenbrauen und an anderen Stellen) verschiedene Töne hören, und zwar nach der Reihe die einer Trommel,

des Meeresrauschens, des Donners, einer Glocke, einer Muschel, eines Rohres, einer Laute und einer Biene. Es ist nicht zu bezweifeln, daß infolge von Autosuggestion solche Töne wirklich gehört wurden; und man darf wohl mit derselben Sicherheit annehmen, daß heute ein geübter Hypnotiseur durch Suggestion bei empfänglichen Individuen solche Tonempfindungen in genau derselben Reihenfolge hervorrufen kann, wie der Yoga-Text sie angibt.*)

Die richtig und andauernd geübte Yoga-Praxis hat nach indischer Anschauung therapeutische Wirkungen und auch sonst mancherlei Erfolge; besonders aber verschafft sie nach allgemeinem Glauben dem Menschen die in der indischen Literatur oft erwähnten Wunderkräfte. Wenn die Verfasser der Yoga-Texte diese übernatürlichen Kräfte in Aussicht stellen, so darf man nicht vergessen, daß es sich um Männer handelt, die ihre Aufgabe, das schließliche Erreichen des höchsten Ziels zu fördern, sehr ernst nahmen; eine bewußte Täuschung ist sicherlich nicht von ihnen beabsichtigt gewesen. Sie haben eben einfach die Überzeugung der Yogins zum Ausdruck gebracht, die sich durch Suggestion im hypnotischen Zustand im Besitz solcher Kräfte befunden zu haben glaubten. Diese angeblichen wunderbaren Kräfte sind ja zum Teil dieselben, welche unsere Somnambulen zu besitzen meinen. Ich will nur einige der vielfach aufgezählten Kräfte nennen: die Fähigkeit, sich unendlich klein oder unsichtbar zu machen; sich ins Ungeheure zu vergrößern und auch an das Entfernteste heranzureichen, z. B. an den Mond

*) Vgl. Hermann Walter, Übersetzung der Haṭhayogapradîpikâ (München 1893), S. XXVIII, XXIX.

mit der Fingerspitze; sich durch den bloßen Willen überallhin zu versetzen. Ferner wird erwähnt eine solche Steigerung der Sinnesschärfe, daß die entlegensten, auch durch dazwischenliegende Wände oder dergleichen abgetrennten Dinge, sowie auch die Vorgänge im Innern anderer Menschen sinnlich wahrgenommen werden (Gedankenlesen); die Kenntnis der Vergangenheit und Zukunft, namentlich der eigenen Todesstunde; die Fähigkeit, Verstorbene erscheinen zu lassen und mit ihnen zu verkehren, und anderes mehr. Von der Gewinnung dieser Wunderkräfte durch die Yoga-Praxis sind selbst die aufgeklärtesten Brahmanen noch heute felsenfest überzeugt. Daß solche Kräfte von Yogins nicht öffentlich betätigt werden, wird durch die Vorbedingung zu ihrer Erreichung, nämlich durch die absolute Gleichgiltigkeit der Yogins gegen die Dinge dieser Welt, erklärt. Einer meiner Lehrmeister in Benares, der Brahmane Mohanlâl — einer der klügsten und vortrefflichsten Inder, die ich kennen gelernt habe — teilte mir im Anfang des Jahres 1887 mit, daß er sich nach Beendigung unserer gemeinsamen Arbeit mit allem Eifer der Yoga-Praxis widmen werde; und er versprach mir mit vollem Ernst, sobald er in den Besitz der bekannten Wunderkräfte gelangt sei, mich in dem damaligen Orte meiner Wirksamkeit, in Königsberg, zu besuchen, d. h. sich durch die Kraft seines Willens in meine dortige Studierstube zu versetzen. Leider habe ich den guten Mohanlâl nicht beim Wort nehmen können, weil er wenige Wochen nach meiner Abreise aus Benares dort an der Cholera gestorben ist.

Wenn nun Yogins infolge der Ausübung der Yoga-Praxis in Hypnose und Katalepsie verfielen, so hielt

das Volk sie begreiflicherweise zunächst für tot; und wenn die Yogins nachher wieder zum Leben erwachten, so wurden sie in ebenso begreiflicher Weise mit der größten Ehrfurcht behandelt und als Heilige betrachtet. Das gefiel natürlich den Yogins — ich erwähnte schon oben S. 163, daß die Eitelkeit eine der hervorstechendsten nationalen Eigentümlichkeiten der Inder ist —, und so werden denn manche unter ihnen die Erreichung des höchsten Zieles zunächst vertagt haben. Es war ja immer noch Zeit, durch scharfe Unterscheidung von Geist und Materie und die anderen vorbereitenden Mittel die Fesseln der Metempsychose zu sprengen. Einstweilen also werden manche Yogins danach gestrebt haben, durch fortschreitende Vervollkommnung der hypnosigenen Methoden und durch Verlängerung des kataleptischen Zustandes in den Geruch immer größerer Heiligkeit und Wunderkraft zu gelangen. Auf diese Weise wurde meiner Meinung nach die Katalepsie oder Lethargie — die Namengebung ist wohl belanglos — in Indien zu einer Art Sport oder Kunstfertigkeit. Eine andere, aber ganz unwahrscheinliche Erklärung dieser Tatsache finde ich bei Braid, Hypnotismus S. 60, 61. Braid nimmt auf Grund einer persischen Quelle an, daß erkrankte Yogins, um der gewöhnlichen Angst der Auflösung zu entgehen, sich in einen hypnotischen Zustand versetzten und in dieser Verfassung ihrem Grabe, dem endlichen Ruheplatz auf Erden, übergeben ließen. „Nun erscheint es mir,“ sagt Braid, „nicht unwahrscheinlich, daß irgend ein Zufall ihnen die Tatsache enthüllt hat, daß einige von den so Begrabenen nach ihrer Ausgrabung wieder ins Leben zurückgerufen werden konnten, als bei einem zufälligen Ausgraben der Leiche eines unter solchen

Umständen Beerdigten die frische Luft Atmung und Kreislauf wiederherstellte; und als diese Tatsache beobachtet worden, mochte sie andere ermutigen, zu versuchen, wie weit sie es wohl dabei bringen könnten, besonders da sie es als ein neues und überraschendes Zeugnis für den göttlichen Ursprung und die gewaltigere Macht ihres Glaubens allen anderen gegenüber verwerten konnten." Dieser ganze Erklärungsversuch ist schon deshalb nicht glaublich, weil die bei den Hindus übliche Bestattungsart nicht das Begraben, sondern das Verbrennen ist.

Die älteste Erwähnung von zeitweilig begrabenen Yogins stammt meines Wissens aus der Mitte des siebzehnten Jahrhunderts. Der französische Reisende Thevenot nämlich, den ich schon in den Aufsätzen über die Witwenverbrennung und über die Thugs zitiert habe, spricht III, 131 von Fakirs, „die sich bis auf eine gewisse Zeit in Gruben verscharren".

Aus dem Anfang des achtzehnten Jahrhunderts — in den Cérémonies et coutumes religieuses des peuples idolatres II, 1, S. 8 (Amsterdam 1728) — haben wir dann einen Bericht über indische Asketen, die sich abwechselnd in ein Grab begaben und neun oder zehn Tage lang in ihm verblieben, ohne ihre Stellung zu verändern und ohne Speise oder Trank zu sich zu nehmen. „Licht und Luft empfingen sie nur durch ein ganz kleines Loch." Diese letzte Notiz ist von besonderer Wichtigkeit, weil es sich ihr zufolge bei diesen Nachrichten zwar um ein Vergraben von Yogins handelt, aber um ein Vergraben, bei dem für eine, wenn auch geringe, Luftzufuhr gesorgt war. Nun aber komme ich zu dem eigentlichen Gegenstand meiner Ausführungen,

zu dem wirklichen Lebendigbegraben, d. h. zu der Tatsache, daß ein Yogin in einem Sack oder in einer verschlossenen Kiste sich in der Erde vergraben lassen konnte, ohne irgendwelche Vorrichtung, die ihn mit Luft versorgte. Die Schriften der Spiritisten und Theosophen über diesen Punkt suchen die Vorstellung zu erwecken, daß dieser Vorgang in Indien ganz geläufig sei. Dem gegenüber hat Professor Ernst Kuhn an dem oben (S. 203, 204) erwähnten Orte dargetan, daß alle Berichte über diese auffallende Erscheinung auf die ungewöhnlichen Leistungen eines einzigen Mannes zurückgehen, der sich Ende der zwanziger und in den dreißiger Jahren des vorigen Jahrhunderts zu wiederholten Malen gegen gute Bezahlung in der Râdschputânâ, in Lahore, einmal auch im eigentlichen Hindustan begraben ließ. Es war das der Yogin Haridâs, ein Mann, der es infolge besonderer Beanlagung durch lang andauernde mühsame Trainierung dahin gebracht hatte, die an den Yogins beobachtete Katalepsie auf ein ganz abnormes Maß zu steigern. Diesem Mann war es gelungen, die Lebenstätigkeit bis zu vierzig Tagen auszusetzen und so lange unter dem Erdboden zu verharren. Ich wiederhole, daß vor Haridâs kein Fall von wirklichem Eingraben authentisch beglaubigt ist, und daß ebensowenig aus späterer Zeit, nach 1837, ein derartiger Fall hat konstatiert werden können. Man hat seitdem in Indien, namentlich im Nordwesten der Halbinsel, woher Haridâs stammte, vergeblich nach einem Manne mit der gleichen Fähigkeit geforscht. Von Haridâs selbst aber ist das wiederholte Begraben so gut beglaubigt, daß ein Zweifel daran nicht bestehen kann. Taschenspielerei ist nach Lage der Dinge ganz ausgeschlossen, abgesehen davon, daß nach

meinen Erfahrungen die Inder den Ruhm, geschickte Taschenspieler zu sein, durchaus nicht verdienen.

Vier Fälle beschreibt Braid a. a. O. S. 46 ff. Dort wird der Name des beerdigten und wieder zum Leben erweckten Yogin nicht genannt; es wird nur von dem „Fakir, der sich lebendig begraben lassen könne," gesprochen. Aber aus einer anderen, weiter unten zu erwähnenden Beschreibung des von Braid an erster Stelle berichteten Falles ergibt sich der Name des Haridâs und einiges über sein Leben. In den vier von Braid beschriebenen Fällen hat Haridâs je drei, zehn, dreißig und vierzig Tage im Grabe zugebracht.*)

Der zuletzt erzählte Fall bei Braid, in dem es sich nur um drei Tage handelt, hat eine ganz besondere Bewandtnis. Es war im Jahre 1828 in Concon, als der englische Major, der das Kommando der militärischen

*) Der damalige Minister des Maharadscha Randschit Singh von Lahore, Radscha Dhyân Singh mit Namen, erzählte (bei Honigberger, „Früchte aus dem Morgenlande", S. 137), daß er den Mann in Dschemu im Gebirge vier Monate hindurch unter der Erde gehalten habe und daß er ihm am Tage des Vergrabens den Bart habe abscheren lassen; bei der Ausgrabung und Wiederbelebung sei ihm das Kinn ebenso glatt gewesen wie am Tage des Vergrabens. Diese beiden Angaben, sowohl die Zeitdauer als die Bartgeschichte, halte ich für eine Erfindung. Was über diese Vorgänge nur von Eingeborenen berichtet worden ist, hat für denjenigen, der die Unglaubwürdigkeit der heutigen Inder kennt, keinen Wert. Wir müssen uns lediglich an die Nachrichten der hohen englischen Beamten und Offiziere halten, die Zeugen der Vorgänge gewesen sind. Aus diesem Grunde lasse ich auch die Mitteilungen in N. C. Pauls Treatise on the Yoga Philosophy (Benares 1851, dritte Auflage Bombay 1888) unberücksichtigt. Der Verfasser war ein Eingeborener, Navîna Chandra Pâla, der gesucht hat, sich durch Europäisierung seines Namens den Anschein eines Engländers zu geben.

Station hatte, eines Tages von einem eingeborenen Justizbeamten, einem Brahmanen, aufgesucht wurde, der für „einen seiner heiligen Landsleute“ um die Erlaubnis bat, sich für neun Tage innerhalb des militärischen Kordons lebendig begraben lassen zu dürfen. Nach längerem Widerstreben und auf Grund wiederholter Bitten — denn der heilige Mann legte großes Gewicht darauf, „innerhalb des militärischen Gebiets die Probe machen zu dürfen, da er dadurch besseren Beweis liefere, daß kein Betrug unterliefe, als wenn er sie wo anders ausführe“ — gibt der Major seine Zustimmung dazu, erklärt aber zugleich, daß er die erforderlichen Maßregeln treffen werde, um jede Täuschung zu verhüten. Darauf wird der „heilige Mann“ auf offenem Felde in Anwesenheit von etwa tausend Indern ohne Sarg, in eine Decke aus Kamelshaar eingewickelt, drei bis vier Fuß tief in einem Grabe, das auf gewöhnliche Weise gegraben und von dem üblichen Umfang war, bestattet. Eine Wache von Muhammedanern wurde neben dem Grabe aufgestellt mit dem Befehl, jede Annäherung an das Grab zu verhindern; und diese Wache, die alle zwei Stunden abgelöst wurde, befolgte den Befehl so strikt, daß sie keinem der verhaßten Hindus erlaubte, „einen Brocken des geweihten Bodens zu nehmen, der den heiligen Mann bedeckte“ (eine nach ihrer Meinung unschätzbare Gabe). In einiger Entfernung aber wachten zahlreiche Hindus ängstlich darüber, daß die als Posten aufgestellten Muhammedaner ihrem heiligen Bruder keinen Streich spielten. Es diente also die starke religiöse Antipathie der beiden Parteien als das beste Mittel, um jeden Betrug zu verhindern. So vergingen drei Tage. Da kommt dem Major, als ihm am Abend ge-

meldet wird, der Posten sei abgelöst und bei dem Grabe alles in Ordnung, der Gedanke, daß der zu erwartende Tod des lebendig begrabenen Mannes für ihn selbst sehr unangenehme Folgen haben könne. In der Angst, seine Stellung zu verlieren und als Mitschuldiger an dem Tode eines Menschen gerichtlich belangt zu werden, gibt er den Befehl zu sofortiger Ausgrabung. Der Brahmane, der seine Erlaubnis zur Eingrabung des Heiligen erwirkt hatte, kommt und sucht den Major zu beruhigen: der Heilige sei schon oft in derselben Weise beerdigt worden, ohne Schaden zu nehmen; und er bittet den Offizier inständigst, die verabredeten neun Tage zu warten. Dieser aber lehnt das ab und eilt in beständig wachsender Angst zu Pferde auf das Feld hinaus. Unter Anwesenheit einer ungeheuren Menschenmenge wird der Grabhügel abgetragen und zum Entsetzen des Majors der Begrabene kalt und steif herausgeholt. Nachdem der Major sich durch Betasten von dem Zustand des Körpers überzeugt hatte, zweifelte er nicht mehr an seinem Unglück. Da traten zwei Schüler des Begrabenen hinzu und rieben ihm mit einer Salbe Kopf, Augen, Hände und Füße, namentlich aber die Herzgegend ein. Eine Viertelstunde lang schien dieses Frottieren erfolglos; dann aber wurden Lebenszeichen bemerkbar, und etwa nach einer Stunde war der Wiedererwachte im Besitz seiner körperlichen und geistigen Fähigkeiten und nahm die Ehrfurchtsbezeigungen und Geschenke der Hindus in Empfang, während der Major glückselig darüber, daß seine Befürchtungen grundlos gewesen waren, den Platz verließ.

Die Beschreibung einer anderen Eingrabung des Haridâs findet sich im „Calcutta Medical Journal“ von

1835, das mir aber nicht zugänglich war. Am ausführlichsten und lehrreichsten ist die Beschreibung des ersten Falles bei Braid, nach dem Bericht des Sir Claude Wade, des damaligen britischen Residenten am Hofe des Maharadscha Randschit Singh von Lahore. Dieser Fall datiert aus dem Jahre 1837, der eben erzählte aus dem Jahre 1828; und es ist von Interesse, daß Haridâs sich in diesen neun Jahren so vervollkommnet hatte, daß er sich nunmehr nicht nur neun, sondern vierzig Tage ins Grab legen konnte. Es verdient besonders bemerkt zu werden, daß der Maharadscha von Lahore durchaus ungläubig war, als der heilige Mann sich bei ihm meldete und sich auf sechs Wochen begraben lassen wollte, und daß durch alle nur denkbaren Vorsichtsmaßregeln der Möglichkeit eines Betrugs vorgebeugt wurde. Da hier gerade die Einzelheiten von Belang sind, so bleibt mir nichts anderes übrig, als denjenigen Teil des Wadeschen Berichtes, auf den es ankommt, dem Wortlaut nach anzuführen.

Sir Claude Wade schreibt über die Ausgrabung des vor vierzig Tagen Bestatteten an Dr. Braid folgendes: „Als der bestimmte Zeitpunkt herannahte, begleitete ich auf seine Einladung den Runjeet (= Randschit) Singh zu dem Fleck, wo der Fakir begraben worden war. Es war das ein viereckiges Gebäude, eine sogenannte Barra durra, in der Mitte eines der Gärten, welche den Palast in Lahore umgeben, ringsum mit einer Veranda versehen und mit einem mittleren geschlossenen Raume. Als wir ankamen, stieg Runjeet Singh, der bei dieser Gelegenheit von seinem ganzen Hofe begleitet war, vom Elefanten und bat mich, mit ihm zusammen das Gebäude zu untersuchen, damit er

die Überzeugung hätte, daß es genau so verschlossen wäre, wie er es verlassen. Wir fanden, daß an jeder der vier Seiten eine Tür gewesen war, von denen drei vollständig zugemauert worden waren; an der vierten Seite befand sich eine feste Tür, die bis auf ein mit dem Privatsiegel Runjeet Singhs in dessen Gegenwart versiegeltes Schloß mit Lehm verdeckt worden war, als der Fakir begraben wurde. In der Tat bot diese äußere Fläche des Gebäudes keine Öffnung, durch welche Luft zudringen konnte, noch irgend eine Verbindung mit der Außenwelt, durch welche der Fakir Nahrung hätte erhalten können. Ich kann noch hinzufügen, daß die Mauern, welche die Türen schlossen, keinerlei Zeichen boten, daß sie kürzlich geöffnet oder auch nur verändert worden wären.

„Runjeet Singh erkannte den Siegelabdruck als den von ihm angelegten, und da er bezüglich des Erfolges ebenso skeptisch war, wie es nur irgend ein Europäer sein konnte, so hatte er, um so viel als irgend möglich Betrug zu verhüten, zwei Kompagnien seiner persönlichen Eskorte nahe an das Gebäude gelegt. Von diesen mußten vier Posten, die zweistündlich abgelöst wurden, Tag und Nacht das Gebäude gegen einen Einbruch bewachen. Zugleich befahl er einem der höchsten Beamten seines Hofes, von Zeit zu Zeit den Platz zu revidieren und darüber an ihn direkt zu berichten, während das Petschaft, dessen Abdruck das Schlüsselloch schloß, von ihm oder seinem Minister aufbewahrt wurde. Letzterer empfing auch jeden Morgen und Abend den Rapport des wachhabenden Offiziers.

„Nachdem wir genügend untersucht hatten, setzten wir uns in die Veranda, gegenüber der Tür, während

einige Leute aus dem Gefolge Runjeet Singhs die Lehmwand einrissen und einer seiner Beamten das Siegel brach und das Vorlegeschloß öffnete. Nach Öffnung der Tür sah man in einen dunklen Raum. Runjeet Singh und ich selbst begaben uns in denselben zusammen mit dem Diener des Fakirs, und nachdem ein Licht beschafft worden war, stiegen wir in eine Art Nische etwa drei Fuß unter der Bodenfläche des Raumes. In dieser stand aufrecht ein hölzerner Kasten mit Deckel etwa vier englische Fuß lang und drei breit, welcher den Fakir enthielt. Der Deckel war gleichfalls durch ein Vorlegeschloß und dasselbe Siegel wie die Außentür geschlossen. Als wir ihn öffneten, sahen wir eine menschliche Gestalt in einem weißen Leinensack, der über dem Kopf derselben zugebunden war. Hierauf wurden Salutschüsse abgegeben, und die Menge drängte sich an die Tür, um das seltsame Schauspiel zu sehen. Als ihre Neugier befriedigt worden, griff der Diener des Fakirs in den Kasten und nahm die Gestalt heraus, schloß den Kastendeckel und lehnte sie in derselben hockenden Stellung, wie sie im Kasten (gleich einem indischen Götzenbild) gelegen hatte, mit dem Rücken gegen den Deckel.

„Runjeet Singh und ich stiegen dann in die Aushöhlung, welche so klein war, daß wir nur auf dem Boden gegenüber dem Körper sitzen konnten und denselben mit Hand und Kinn berührten.

„Darauf goß der Diener warmes Wasser über die Gestalt; da ich aber beabsichtigte, etwaige Betrügereien zu entdecken, so schlug ich dem Runjeet Singh vor, den Sack zu öffnen und den Körper genau anzusehen, bevor etwaige Wiedererweckungsversuche gemacht würden. Ich

tat dies und muß hier bemerken, daß der Sack, als wir ihn zuerst gewahr wurden, schimmelig aussah, wie einer, der einige Zeit vergraben gewesen ist. Arme und Beine der Gestalt waren runzelig und steif, der Kopf ruhte auf einer Schulter, wie bei einer Leiche. Ich bat meinen mich begleitenden Arzt, auch hinabzusteigen und den Körper zu untersuchen; er tat es und konnte weder in der Herzgegend noch an den Schläfen noch am Arm den Puls fühlen. Doch waren die dem Gehirn entsprechenden Kopfteile wärmer als der andere Teil des Körpers.*)

„Darauf begann der Diener ihn aufs neue mit heißem Wasser zu baden und streckte allmählich Arme und Beine aus der starren Stellung, in welcher sie sich befanden, während Runjeet Singh noch das rechte und ich das linke Bein nahmen, um durch Reiben sie wieder gebrauchsfähig zu machen. Inzwischen legte der Diener einen etwa zollstarken heißen Weizenteig auf den Scheitel, ein Vorgang, den er zwei- bis dreimal wiederholte; dann entfernte er aus den Ohren und den Nasenlöchern die Baumwolle und das Wachs, womit dieselben geschlossen waren, und öffnete mit großer Anstrengung, indem er eine Messerspitze zwischen die Zähne schob, den Mund, und während er mit der linken Hand die Kiefer von einander trennte, zog er mit der rechten die Zunge vor, welche mehrfach in ihre aufwärts gekrümmte Stellung zurückfuhr, wobei sie den Schlund verschloß.

„Dann rieb er auf die Augenlider ghee, d. h. zerlassene Butter, einige Sekunden lang, bis er sie öffnen

*) Sollte nicht diese Wärme „über dem Gehirn“ die Folge der Übergießung mit warmem Wasser sein, welches den Teil zumeist erwärmte, mit dem es zuerst in Berührung kam? J. Braid.

konnte. Das Auge erschien bewegungslos und glanzlos. Als der Teig zum drittenmal auf den Scheitel gelegt worden war, wurde der Körper konvulsivisch bewegt, die Nüstern wurden aufgeblasen, und die Glieder begannen eine natürliche Fülle anzunehmen; der Puls war immer noch kaum fühlbar. Der Diener legte etwas zerflossene Butter auf die Zunge und ließ sie vom Fakir verschlucken. Wenige Minuten später traten die Augäpfel hervor und erhielten eine natürliche Farbe, und der Fakir, der erkannte, daß Runjeet Singh dicht neben ihm saß, sagte kaum verständlich in leisen Grabestönen: „Glaubst du mir nun?" Runjeet Singh bejahte die Frage und bekleidete den Fakir mit einem Perlenhalsband, prachtvollen goldenen Armbändern und einem Ehrenkleid aus Seide, Musselin und Shawlstoff, wie es gewöhnlich von indischen Fürsten hervorragenden Personen verliehen wird.

„Vom Augenblicke an, wo der Kasten geöffnet wurde, bis der Fakir die Stimme wiederfand, konnte kaum eine halbe Stunde verflossen sein, und abermals nach einer halben Stunde sprach der Fakir mit mir und seiner Umgebung, wenn auch mit schwacher Stimme wie ein Kranker; und dann verließen wir ihn, überzeugt, daß kein Betrug noch Täuschung in dem Vorgang untergelaufen war, dessen Augenzeugen wir gewesen." *)

Zu dieser genauen Beschreibung lassen sich einige wichtige Ergänzungen beibringen aus Honigbergers etwas

*) Bei einem späteren Begräbnis ebendesselben Fakirs wurde außer allen schon erwähnten Vorsichtsmaßregeln, nachdem der Kasten verschlossen und versiegelt in die Aushöhlung gebracht worden war, noch Erde in letztere hineingeworfen und ringsherum festgestampft, so daß sie vollständig den Kasten umgab und ihn überdeckte; dann wurde

wunderlichem Buche „Früchte aus dem Morgenlande“ (Wien 1851) S. 136 ff. Johann Martin Honigberger, ein aus Siebenbürgen stammender Arzt, wurde in seinem an Abenteuern reichen Leben nach Lahore verschlagen, wo er als Leibarzt des Maharadscha Randschit Singh und seiner Nachfolger so schätzbare Dienste leistete, daß ihm die englische Regierung bei seiner Heimkehr eine Pension bewilligte. Während der merkwürdigen, soeben berichteten Vorgänge am Hofe des Randschit Singh befand sich Honigberger gerade vorübergehend in Europa. Als er im Jahre 1839 nach Lahore zurückkehrte, wurde ihm von dem General Ventura, einem geborenen Italiener, der im Dienste des Maharadscha Randschit Singh stand, und anderen glaubwürdigen Personen das erstaunliche Experiment berichtet, dessen Zeugen sie während seiner Abwesenheit gewesen waren. Auch bei Honigberger steht, daß sich unter den bei der Ausgrabung des Yogin anwesenden Engländern, die zum Teil aus der Nachbarschaft eingetroffen waren, ein Arzt befunden hatte, offenbar der von Sir Claude Wade erwähnte Arzt der britischen politischen Mission. Honigberger hat auf Tafel 7 eine Abbildung des Haridâs beigegeben, nach einem — wie versichert wird — sehr gut getroffenen Porträt, das Honigberger von einem Hauptmann Gardner erhalten hatte; und auf diesem Bilde

Gerste darüber gesät, und immer blieb eine Wache auf dem Felde. Mehr noch, zweimal während der Dauer des Begräbnisses ließ Runjeet Singh den Körper ausgraben, und man fand ihn stets in derselben Haltung vor, wie er begraben worden, und, wie es schien, vollständig leblos. Nach Beendigung dieses so langen Begrabenseins wachte der Fakir unter der üblichen Behandlung wieder auf.

B. (S. 51 Anm.)

erscheint der indische Kunst- oder Gewohnheitssterber als ein ganz vergnügtes Menschenkind und von einer gewissen Ähnlichkeit mit Papst Leo XIII. Der Bericht Honigbergers über die Eingrabung und Wiederbelebung des Haridâs ist neuerdings in der Einleitung zu einer kleinen indischen Publikation, einer Ausgabe und englischen Übersetzung der Gheraṇḍa Saṃhitâ (Bombay 1895), wiederholt worden — auch das eben erwähnte Bild des Haridâs ist dort vorgedruckt — und zwar nach der englischen Ausgabe von Honigbergers Buch, die unter dem Titel „Thirty-five years in the East“ (London 1852) erschienen ist.

Nach Honigbergers Darstellung, die hauptsächlich auf das Zeugnis des Generals Ventura gegründet ist, waren die folgenden Vorbereitungen des Haridâs zu seiner Eingrabung bemerkenswert. Als Haridâs anfing, sich für seinen sonderbaren Beruf zu trainieren, löste er sich das Zungenbändchen, wie das auch andere Yogins zu tun pflegen, und führte durch beständiges Ziehen und Bestreichen mit bestimmten Stoffen eine Verlängerung seiner Zunge herbei. Dadurch kam er in die Lage, die Zunge zurückzuklappen, in den Rachenraum zu stecken und diesen zu verschließen, sobald er den Wunsch hatte, die Atmung einzustellen. Das Atemanhalten gilt in allen Yoga-Texten als eine Hauptsache bei der Yoga-Praxis; Jahre werden darauf verwendet, um das Einhalten des Atems für immer längere Zeit zu erlernen.*) Dies muß auch Haridâs zu großer

*) Vgl. die Mitteilungen im Dabistân, einem persischen Werke über die religiösen Sekten Indiens, bei Braid, Hypnotismus S. 45. Ebendaselbst S. 127 finde ich die folgende interessante Bemerkung: „Dabei entwickelt sich infolge des Fixierens der Aufmerksamkeit, nach

Fertigkeit gebracht haben, bevor er das eben erwähnte Experiment mit der Zunge machte.

Was nun die unmittelbaren Vorbereitungen zur Beerdigung betrifft, so nahm Haridâs einige Tage vorher ein Abführmittel und genoß während der nächsten Tage nichts als Milch. Am Tage des Vergrabens verschluckte er langsam einen drei Finger breiten und über dreißig Ellen langen Streifen Leinwand und zog ihn dann wieder aus dem Halse heraus. Diese Prozedur hatte den Zweck, den Magen von allen fremden Stoffen zu säubern. Darauf setzte sich Haridâs bis an die Achselhöhlen in ein mit Wasser gefülltes Gefäß und zog durch ein Röhrchen Wasser in den Darm ein, um diesen zu reinigen. Nachdem dies geschehen, verstopfte Haridâs alle Körperöffnungen mit Stöpseln aus einem aromatischen Wachs, steckte die Zunge umgeklappt in der vorhin beschriebenen Weise in den Rachenraum, kreuzte die Arme über der Brust und entschlief. Dies alles ging in Gegenwart einer großen Volksmenge vor sich. Haridâs machte nun den Eindruck eines Toten. Er wurde in das leinene Tuch, auf dem er gesessen hatte, eingewickelt und dieses zusammengebunden und mit dem Siegel Randschit Singhs, des Maharadscha, versehen. Dann wurde der Körper in eine Kiste gelegt,

---

anhaltendem Anstarren eines an sich gleichgültigen Gegenstandes, in auffälliger Weise ein Zustand, der volle Beachtung verdient und dessen Eintritt ich hervorrufe, wenn er nicht spontan erfolgt, nämlich die Unterdrückung der Respiration. Der Einfluß der Unterdrückung der Respiration auf den Sauerstoffgehalt des Blutes und die Behinderung der Ausscheidung von Kohlensäure spielen ohne Zweifel eine wichtige Rolle, indem sie leichte organische Veränderungen zur Folge haben, durch welche der Zustand des Hypnotismus . . . zuerst eingeleitet wird.“

an welcher der Maharadscha selbst ein starkes Vorlegeschloß befestigte. Die Eingrabung dieser Kiste, die Bewachung des das Grab umgebenden Gewölbes durch militärische Posten, die Ausgrabung am vierzigsten Tage und die Wiederbelebung des kalten und starren Körpers wird von Honigberger in derselben Weise wie von Sir Claude Wade erzählt. Die beiden Berichterstatter sind vollkommen unabhängig von einander; Honigberger hat den weit klareren und verständiger geschriebenen Wadeschen Bericht nicht gekannt, den Braid ein Jahr vor dem Erscheinen von Honigbergers Buch veröffentlicht hatte, also zu einer Zeit, als dieses Buch sicher schon im Manuskript fertig, wahrscheinlich zum Teil schon gedruckt war.

In Honigbergers Darstellung der Wiederbelebung des Haridâs ist noch eine Einzelheit erwähnt, die wohl kaum etwas Besonderes zu bedeuten hat. Nachdem die Zunge in ihre normale Lage gebracht und die Wachsstöpsel aus den Ohren gezogen waren, wurde dem Haridâs Luft in den Hals und in die Ohren eingeblasen, und dadurch wurden die Wachsstöpsel aus der Nase mit Geräusch herausgetrieben. Dies wurde von den Eingeborenen als das erste Zeichen der Rückkehr zum Leben betrachtet.

Aus den Vorbereitungen, die Haridâs zu seiner Eingrabung durch Verstopfung der Luftwege getroffen hat, ergibt sich, daß er selbst von der vollkommenen Einstellung der Atmung während der Zeit der kataleptischen Starre überzeugt war. Damit befand er sich im Irrtum; denn das völlige Aufhören der Respiration für so lange Zeit hätte das Ende des Lebens bedeutet. Von einem medizinischen Kollegen wird mir freundlichst

mitgeteilt, daß eine derartige Verstopfung der Luftwege, wie sie von Haridâs berichtet wird, nicht dicht genug schließt, um nicht doch etwas Luft durchzulassen — abgesehen davon, daß es nicht bloß eine Atmung durch die Respirationsorgane, sondern auch durch die Haut gibt; und ferner, daß durch drei bis vier Fuß Erde noch so viel Luft in einen verschlossenen Kasten dringt, als zur Erhaltung des auf das mindeste Maß herabgesetzten Lebens, der sogenannten vita minima, erforderlich ist.

W. Preyer, „Über die Erforschung des Lebens“ (Jena 1873) S. 28 ff., erwähnt die erstaunlichen Leistungen, von denen ich hier handle, im Zusammenhang mit der Tatsache, daß Pflanzensamen der verschiedensten Art, die viele Jahre, jahrhunderte- oder jahrtausendelang trocken aufbewahrt worden sind, anfangen zu keimen, wenn sie ins Wasser oder in die Erde gebracht werden; daß ebenso niedrig organisierte Tiere (Bärtierchen u. s. w.), die sehr lange Zeit vertrocknet ohne jeden Stoffwechsel daliegen, unter günstigen Bedingungen wieder aufleben; und daß völlig eingefrorene Frösche und Fische nach langsamem Auftauen wieder zu ganz normalem Leben erwachen. Aber Preyer bemerkt dazu, es sei die Frage, ob der Zustand der begrabenen Yogins nicht eher eine dem Winterschlaf der Säugetiere ähnliche Lethargie als einen wirklichen vollkommenen Stillstand des Stoffwechsels, wie bei den gefrorenen Tieren und den trockenen Infusorien und Arktiskoiden, darstelle. Diese Frage ist sicher zu bejahen,*) und schon Braid hat die Katalepsie

*) Sie wird wie von Preyer so auch von Max Verworn offen gelassen, der in seiner „Allgemeinen Physiologie“ (Jena 1895) S. 190 ff.

der Yogins nicht nur mit dem Winterschlaf der Tiere verglichen, sondern geradezu den Ausdruck human hybernation „Winterschlaf des Menschen“ gebraucht. Die beiden Zustände dürfen indessen zwar als ähnlich, aber nicht als gleichartig betrachtet werden aus folgenden zwei Gründen, die sofort in die Augen springen. Erstens tritt der tierische Winterschlaf unwillkürlich ein, während der Scheintod von den Yogins willkürlich herbeigeführt wird. Zweitens ist der Winterschlaf hauptsächlich durch die Kälte bedingt, da dieser Zustand bei den Tieren, die unter normalen Verhältnissen beim Eintritt der kalten Zeit in ihn versinken, durch den Aufenthalt in höherer Temperatur vermieden wird, und da man die im Winterschlaf liegenden Tiere jederzeit durch künstliche Wärme erwecken kann. Die Temperaturverhältnisse kommen nun bei der Katalepsie der Yogins entweder gar nicht in Betracht oder doch in ganz anderer Weise; insofern nämlich, als nach der Meinung meines medizinischen Beraters das Experiment des Lebendigbegrabens für Haridâs nicht in unserem Klima ausführbar gewesen wäre, sondern nur in einem heißen Lande wie Indien, wo der durchglühte Erdboden dem starren Körper des Begrabenen dasjenige Maß von Wärme zuführte, das zur Erhaltung des Lebens unter so abnormen Umständen

---

die Erscheinungen des willkürlichen Scheintodes unter Anführung der von Sir Claude Wade berichteten Eingrabung des indischen Fakirs und des Falles des Obersten Townsend (s. Näheres unten S. 226 ff.) bespricht. Und doch ist die Frage entschieden durch die an Haridâs bei einer Ausgrabung beobachtete (und S. 225 unten erwähnte) starke Abmagerung; denn aus ihr geht hervor, daß während des Begrabenseins der Stoffwechsel nicht still gestanden, sondern — wenn auch in sehr vermindertem Maße — angedauert hat.

erforderlich war.*) Andererseits aber hat der künstliche Scheintod der Yogins mit dem Winterschlaf der Tiere folgende wichtige Merkmale gemeinsam: die außerordentliche Herabsetzung und Verlangsamung der Respiration und des Pulsschlags, sowie den Verbrauch des Fettes und der sonstigen Gewebe. So bedauerlich es ist, daß mit Haridâs vor und nach der Vergrabung keine genauen Wägungen vorgenommen sind, so läßt sich doch mit unbedingter Sicherheit behaupten, daß Haridâs während der Zeit der kataleptischen Starre in Übereinstimmung mit den in Winterschlaf verfallenden Tieren von seinen Geweben gezehrt hat, und daß der Scheintod unmerklich in wirklichen Tod übergegangen wäre, wenn der Mann seine Gewebe vollständig aufgebraucht hätte. Vierzig Tage sind die längste beglaubigte Zeitdauer, die Haridâs unter der Erde zugebracht hat, und es ist wohl anzunehmen, daß er damit an der Grenze seiner Leistungsfähigkeit angelangt war. Es beweist gar nichts, daß Haridâs selbst das Vertrauen gehabt hat, ein weit längeres Begräbnis aushalten zu können. Im Jahre 1835 waren zwei englische Offiziere, Leutnant Boileau und Leutnant Trevelyan, Zeugen einer Eingrabung des Haridâs für dreißig Tage. Nach der Wiederbelebung des Begrabenen fiel sein stark eingesunkener Bauch auf —

*) In demselben Sinne hat sich auch W. B. Carpenter geäußert: „On the psychology of belief", Contemporary Review Vol. XXIII (Dec. 1873), p. 134: „And that such a state [of 'suspended animation' or 'apparent death'] might be maintained in India under the circumstances described, for a much longer period than in this country, may be fairly attributed to the warmth of the tropical soil; which will prevent any considerable reduction of the temperature of the body buried in it, notwithstanding the almost entire suspension of its internal heat-producing operations."

eine Analogie zu der bekannten Tatsache, daß die aus dem Winterschlaf erwachenden Tiere regelmäßig sehr abgemagert sind; auch zeigte Haridâs damals eine große Schwäche, sagte aber doch ohne Verzug zu den englischen Offizieren: sie könnten ihn, wenn es ihnen gefiele, gleich wieder auf ein volles Jahr begraben. Wäre dieses Experiment gemacht worden, so hätte es ganz gewiß zum Tode des Experimentators geführt.

Fragen wir nun, welche Mittel Haridâs zu seiner Betäubung angewendet hat. Hauptsächlich wird hier ein Vorgang in Betracht kommen, den der Wiener Kliniker L. Schrötter an einer Stelle beschreibt, auf die Ernst Kuhn seine Fachgenossen aufmerksam gemacht hat. Schrötter sagt nämlich in H. von Ziemssens „Handbuch der speziellen Pathologie und Therapie" VI (zweite Auflage) 311 in dem Abschnitt über Störungen der Herzmotilität: „Das Kunststück der indischen Hexenmeister, die Herzkontraktion willkürlich zu verlangsamen, ist jetzt gelöst, nachdem Donders gezeigt hat, daß er durch willkürliche Kontraktionen der vom Accessorius versorgten Halsmuskeln das Herz zum Stillstand bringen kann, indem mit der Reizung jener Muskeläste des Nerven auch gleichzeitig seine Herzäste angeregt werden." In dieser Weise ist gewiß das Experiment des Obersten Townsend zu erklären, das seiner Zeit Aufsehen erregt hat und sowohl von Braid, Hypnotismus S. 44, als auch von W. B. Carpenter, „Contemporary Review" Vol. XXIII (Dec. 1873) p. 135,*) behandelt

*) Dort heißt es: „. . . the standard case of Colonel Townsend, which no medical authority has ever ventured to call in question, so high was the authority of Dr. Cheyne, the eminent physician by whom it was recorded."

worden ist. Die den besprochenen Kunststücken der indischen Yogins analoge Leistung des Obersten Townsend, von dem man sagte, daß er nach Belieben sterben könne, d. h. aufhören könne zu atmen, ist einmal von drei Ärzten gleichzeitig beobachtet worden. Es heißt darüber bei Braid nach dem Bericht des Dr. Cheyne, eines seiner Zeit in Dublin hochangesehenen Arztes, folgendermaßen: „Er (Townsend) drang so sehr in uns, den Versuch einmal anzusehen, daß wir schließlich nachgeben mußten. Alle drei fühlten wir erst den Puls; er war deutlich fühlbar, obwohl schwach und fadenförmig, und sein Herz schlug normal. Er legte sich auf den Rücken zurecht und verharrte einige Zeit regungslos in dieser Lage. Ich hielt seine rechte Hand, Dr. Baynard legte seine Hand aufs Herz, und Herr Skrine hielt ihm einen reinen Spiegel vor den Mund. Ich fand, daß die Spannung des Pulses allmählich abnahm, bis ich schließlich auch bei sorgfältigster Prüfung und bei vorsichtigstem Tasten keinen mehr fühlte. Dr. Baynard konnte nicht die geringste Herzkontraktion fühlen, und Herr Skrine sah keine Spur von Atemzügen auf dem breiten Spiegel, den er ihm vor den Mund hielt. Dann untersuchte jeder von uns nach einander Arm, Herz und Atem, konnte aber selbst bei der sorgfältigsten Untersuchung auch nicht das leiseste Lebenszeichen an ihm finden. Wir diskutierten lange, so gut wir es vermochten, diese überraschende Erscheinung. Als wir aber fanden, daß er immer noch in demselben Zustande verharrte, schlossen wir, daß er doch den Versuch zu weit geführt habe, und waren schließlich überzeugt, daß er wirklich tot sei, und wollten ihn nun verlassen. So verging eine halbe Stunde. Gegen neun Uhr früh (es

war im Herbst), als wir weggehen wollten, bemerkten wir einige Bewegungen an der Leiche und fanden bei genauerer Beobachtung, daß Puls und Herzbewegung allmählich zurückkehrten. Er begann zu atmen und leise zu sprechen. Wir waren alle auf das äußerste über diesen unerwarteten Wechsel erstaunt und gingen nach einiger Unterhaltung mit ihm und unter einander von dannen, von allen Einzelheiten des Vorgangs zwar völlig überzeugt, aber ganz erstaunt und überrascht und nicht im stande, eine vernünftige Erklärung dafür zu geben.“ — Wie mir versichert wird, besitzt jedoch die heutige medizinische Wissenschaft die Mittel, um in einem solchen Fall die auf ein Minimum herabgesetzte Respiration und Herztätigkeit als vorhanden zu erkennen.

Wenn sich auch aus dem Fall des Obersten Townsend ergibt, daß die in Indien beobachtete, willkürlich herbeigeführte Katalepsie auch in Europa vorkommt, so bleibt doch immer noch die Frage zu beantworten, mit welchen Mitteln die Zunft der indischen Yogins und namentlich Haridâs die außerordentliche Verlängerung des kataleptischen Zustands zuwege gebracht hat, und ob etwa dabei die Rassenverschiedenheit von Bedeutung ist. Es läßt sich wohl annehmen, daß Haridâs noch ein Geheimnis besessen hat, und daß er jedesmal ein starkes Narkotikon zu sich nahm, bevor er die Zunge in den Rachenraum steckte und sich in Katalepsie versetzte. Schon mehrfach ist die Vermutung geäußert worden, daß ein Präparat aus indischem Hanf in Anwendung gebracht worden sei; Ernst Kuhn hat diese Vermutung durch eine Reihe von Gründen gestützt und zugleich wahrscheinlich gemacht, daß die Wirkung des Hanfpräparats durch Zusammensetzung mit Stechapfel und

Bilsenkraut für die Zwecke der Yogins gesteigert wurde. Allerdings ist mir gegenüber die Wahrscheinlichkeit dieser Annahme von mehreren hervorragenden Medizinern bestritten worden, da der Genuß des indischen Hanfes (oder Haschischs) zunächst aufregend wirke.

Da Haridâs jedenfalls eine physiologisch abnorme Persönlichkeit gewesen ist, so sind vielleicht auch die dürftigen Nachrichten, die Honigberger über sein Leben mitteilt, von einigem Interesse. Haridâs war in der Gegend von Karnâl geboren und führte ein Wanderleben, seitdem er seinen Lebensberuf entdeckt hatte. Die Verehrung, deren er sich in Lahore auf dem Gipfel seines Ruhmes als Heiliger erfreute, muß ihm zu Kopfe gestiegen sein; denn sein Lebenswandel fing dort an, solchen Anstoß zu erregen, daß der Maharadscha Randschit Singh mit dem Gedanken umging, ihn des Landes zu verweisen. Der „heilige Mann“ kam diesem Befehl zuvor, indem er sich freiwillig entfernte — aber nicht allein, sondern mit der Frau eines Anderen. Es ging bis dahin das Gerücht, Haridâs sei ein Eunuch oder ein Zwitter. Die Tatsache nun, daß er mit einer jungen Frau entwich, wurde als ein Beweis dafür angesehen, daß jenes Gerücht unbegründet sei. Haridâs starb bald nach seiner Flucht „in allem Ernste“ im Gebirge und wurde nach der Sitte des Landes verbrannt.

Eine Legende berichtet (bei Honigberger S. 140), daß vor dreihundert Jahren in Amritsar ein Yogin sitzend unter der Erde vergraben gefunden worden sei, nebst einer Anweisung, wie man ihn wieder ins Leben bringen könne. Nach seinem Erwachen habe dieser Yogin Ereignisse aus seinem früheren Leben berichtet, die sich auf Verhältnisse vor hundert Jahren bezogen.

Das ist natürlich nur eine Legende, wie sich ähnliche zur Genüge auch bei anderen Völkern finden, und hat nichts zu tun mit den außergewöhnlichen Leistungen des Haridâs, von denen hier wohl in hinreichender Ausführlichkeit gehandelt worden ist. Ich bezweifle nicht, daß einige Leser die mitgeteilten Tatsachen einfach bestreiten und sich dabei für sehr kritisch und scharfsinnig halten werden. Diese angenehme Empfindung sei ihnen von Herzen gegönnt.

7. Leben der Hindus.

Eine Skizze.

Seit den Zeiten des Mittelalters ist Indien für die deutsche Sage und Dichtung das typische Land der Romantik, und deshalb pflegt das Leben des indischen Volkes für uns von einem gewissen Nimbus umgeben zu sein. Das Interesse unseres Publikums für indisches Leben ist häufig weniger wirkliche Wißbegierde als eine phantastische Neugier, die am liebsten durch sentimentale Schilderungen befriedigt sein will. Daher denn auch immer noch die wunderbarsten Dinge, die über Indien erzählt werden, mehr Aussicht haben, dankbar aufgenommen zu werden als sachgemäße Berichte. Gewiß liegt mir nichts ferner, als denjenigen zu tadeln, der das tief im deutschen Gemüt wurzelnde romantische Bedürfnis durch die indische Märchenwelt befriedigen will; aber man soll mit Bewußtsein die Gebiete der Poesie und der Wirklichkeit scheiden.

Es ist hiermit ohne weiteres klar, in welcher Weise ich ein Bild von dem heutigen Leben der Hindus entrollen will. Ich beabsichtige nicht eine poetische Darstellung von dem Leben und Weben einer fingierten Menschheit zu geben, sondern die nüchterne Wirklichkeit des indischen Volkslebens zu schildern. Daß es sich dabei nur um das Wesentlichste, um die Hauptzüge und Umrisse des Bildes handeln kann, das ist durch folgende zwei Umstände bedingt. Erstens ist dieser Aufsatz als

eine Art Ergänzung meiner „Indischen Reiseskizzen“ gedacht, die voll von Mitteilungen über das Leben der heutigen Hindus sind. Das dort Erzählte will ich natürlich hier nicht wiederholen. Zweitens bin ich außer stande, die Unterschiede in der Lebensweise der einzelnen Stände und Provinzen, die begreiflicherweise in manchen Hinsichten recht beträchtliche sind, eingehend zu erörtern; denn zu diesem Zweck hätte eine Fülle von Material zusammengebracht werden müssen, das in nur einiger Vollständigkeit noch heutzutage unerreichbar ist. Wer die Einzelheiten näher kennen zu lernen wünscht, dem empfehle ich außer dem schon mehrfach zitierten Buch von Shib Chunder Bose das Werk von Bulloram Mullick, Home Life in Bengal, an account of the every-day life of a Hindu home at the present day (Calcutta 1885). Ich habe diese beiden Bücher für einige der nachfolgenden Einzelheiten zu Rate gezogen.

Meine Darstellung wird sich nur mit den allgemeinen Dingen des täglichen Lebens beschäftigen, nicht mit der politischen und wirtschaftlichen Lage Indiens. Darüber hat Alfred Hillebrandt in dem ersten sehr lesenswerten Aufsatz seines „Alt-Indien“ (Breslau, 1899) nach den besten englischen Quellen gehandelt.

Die Schwierigkeiten, die der richtigen Beobachtung und Darstellung eines fremden Volkslebens im Wege stehen, sind selbst für denjenigen, der mit der Sprache und Geschichte, den staatlichen und sozialen Einrichtungen des anderen Volkes vertraut ist, so große, daß im allgemeinen erst nach längerem Verweilen in dessen Mitte ein zutreffendes Urteil gewonnen werden kann. Wenn dies schon für diejenigen Nationen gilt, welche durch alle Kulturelemente der europäischen Zivilisation ver-

bunden sind, so wird die Aufgabe des Beobachters eine doppelt schwierige, sobald es sich um ein Volk handelt, dessen Kultur und Gedankenwelt auf völlig anderen Grundlagen ruht und dessen soziale Einrichtungen noch dazu dem Fremden den Zutritt zu der Familie und dem häuslichen Leben verschließen. Dies letztere ist bei den Hindus der Fall, und damit ist uns schon diejenige Eigentümlichkeit entgegengetreten, welche mehr als irgend eine andere dem indischen Volke sein Gepräge gibt, die Kaste.

Schon in den ältesten Erzeugnissen der indischen Literatur sehen wir eine Gliederung des Volkes sich vollziehen, die bald an Schroffheit alles übertrifft, was sich sonst in der Geschichte der Menschheit an ständischen Unterschieden herausgebildet hat. Die uns stammverwandten Arier, die in vorhistorischer Zeit in die vorderindische Halbinsel eindrangen, um allmählich die nördliche Hälfte zum größten Teil zu unterjochen, organisierten sich in die drei Kasten, von denen schon oben S. 8 die Rede gewesen ist, und bildeten eine vierte dienende Kaste aus den unterworfenen Ureinwohnern, den Schûdras. Diese vier Kasten, durch die Satzungen einer selbstsüchtigen Priesterschaft im Laufe der Zeit immer schärfer von einander geschieden, treten uns in der ganzen indischen Literatur auf Schritt und Tritt entgegen, und an diese Vierheit pflegt man deshalb bei uns zu denken, wenn von indischem Kastenwesen die Rede ist. Merkwürdigerweise aber sind diese vier Unterschiede schon im Mittelalter — wir können nicht recht sagen, wann und wie — so vollständig verschwunden, daß von der alten Einteilung des Volkes nur die Brahmanenkaste übrig geblieben ist. An die Stelle der übrigen drei ist ohne eine gewaltsame Um-

wälzung eine unübersehbare Masse neuer Kasten getreten, die von einander womöglich noch schroffer geschieden sind, als jene es waren. Jeder einzelne Beruf ist zur Kaste geworden und dermaßen zur Kaste geworden, daß gemeinsames Essen und Trinken nur innerhalb einunddeselben Gilde erlaubt, Heiraten zwischen Leuten, die verschiedenen Berufsarten angehören, verboten sind. Der Schneider kann nicht mit dem Schuhmacher in abendländischer Weise befreundet sein und ihn zum Essen oder zu einem Familienfeste in sein Haus laden; der Sohn des Schuhmachers kann nicht die Tochter des Töpfers heiraten, der Sohn des Töpfers nicht die Tochter des Webers. Wenn nun aber — wird man fragen — der Sohn des Töpfers die Tochter des Webers liebt? Darauf ist die Antwort sehr einfach: das ist kaum möglich. Die Kinder verschiedener Kasten kommen erstens gar nicht in nahe Berührung mit einander, und zweitens werden Knaben und Mädchen von den Eltern in zartem Alter verlobt und verheiratet, jedenfalls so früh, daß die Entstehung einer spontanen Neigung fast ausgeschlossen ist. Wenn Eingeborene einem Europäer sehr vertrauensvoll gegenüberstehen, so klagen sie wohl gelegentlich über ihre Frauen und meinen, es wäre vielleicht besser gewesen, wenn sie sich selbst ein anderes Mädchen „aus ihrer Kaste" hätten wählen können. Dieser charakteristische Zusatz wird niemals fehlen; an einen Kampf mit allen den Sorgen und Mühen, die der Verlust der Kaste, das Ausgestoßensein aus derselben mit sich bringt, denken die Leute nicht.*) Bemerkenswert ist, daß auch

*) Ich sehe hier von den großen Städten am Meer oder in der Nähe des Meeres ab, die unter dem Einfluß eines regen europäischen Lebens und Treibens stehen.

die Brahmanen, die nunmehr keineswegs alle Priester oder Gelehrte, sondern zum Teil Ackerbauer, Soldaten, Hirten, Köche u. s. w. sind, heutzutage in so und so viele Kasten zerfallen, und daß genau festgestellt ist, zwischen welchen Geschlechtern Verkehr und Konnubium stattfinden darf und zwischen welchen nicht. So schreitet in allen Schichten des Hindutums diese zersetzende Bewegung fort, und es ist nicht abzusehen, wo einmal dieser aller menschlichen Vernunft Hohn sprechenden Zerklüftung Einhalt geboten werden wird. Nicht nur jede Arbeitsteilung bedeutet das Entstehen einer neuen Kaste, sondern oft genug wird eine solche durch eine kleine Abweichung von der herkömmlichen Technik bei der Ausübung eines Handwerks ins Leben gerufen. In einem Teile Indiens sind zwischen denjenigen Fischern, welche bei der Anfertigung des Netzes die Maschen von rechts nach links arbeiten, und denen, die dies von links nach rechts tun, Ehen verboten. Eine bestimmte Klasse von Milchmännern hat diejenigen ihrer Berufsgenossen, welche die Butter herstellen, ohne die Milch vorher aufzukochen, aus ihrer Kaste ausgestoßen und gibt ihre Töchter nur solchen Männern zu Frauen, die ebenso buttern wie sie selbst. In Cuttack, der südlichsten Landschaft von Bengalen, heiraten die Töpfer, die ihre Scheibe sitzend drehen und kleine Töpfe anfertigen, nicht mit denen, welche die Scheibe stehend drehen und große Töpfe machen.*)

Durch die gegenwärtig bestehenden Kastenverhält-

*) Die freundliche Mitteilung dieser Einzelheiten verdanke ich dem Herrn H. H. Risley, dem besten gegenwärtigen Kenner des indischen Kastenwesens.

nisse sind einige Gelehrte zu der Anschauung geführt worden, daß die heutige soziale Gliederung Indiens in der Hauptsache schon im Altertum geherrscht habe und daß die alte in der ganzen brahmanischen Literatur auftretende Vierteilung der Kasten niemals praktische Bedeutung gehabt habe, sondern lediglich eine priesterliche Fiktion oder Theorie gewesen sei. Zuzugeben ist, daß die Theorie von den vier Kasten das wirkliche Vorhandensein derselben lange überdauert hat. Wer aber die Wirklichkeit jener Vierteilung für das indische Altertum ableugnet, der kann mit demselben Rechte alles andere, was die vedischen Texte uns über die Kulturverhältnisse des altindischen Volkes lehren, für brahmanische Fiktion erklären.*)

Sieht man von den großen Umwälzungen in dem sozialen Leben der Hindus ab und von den ebenso großen Umwälzungen auf dem Gebiete der Religion, so hat sich der Inder, als Individuum betrachtet, seinem Charakter nach in den Jahrtausenden seines geschichtlichen Daseins nicht so wesentlich verändert, als bisher gewöhnlich angenommen worden ist. Der moderne Inder steht als Mensch dem alten Inder viel näher als beispielsweise der heutige Deutsche oder Italiener dem alten Germanen oder Römer. Namentlich haben sich die Schattenseiten des indischen Volkscharakters, die dem beobachtenden Europäer begreiflicherweise zunächst in die Augen fallen, nicht etwa erst durch den verderblichen Einfluß des brahmanischen Priestertums oder unter dem

*) Wer sich über diese Frage des näheren orientieren will, sei auf Oldenbergs überzeugenden Aufsatz „Zur Geschichte des indischen Kastenwesens" verwiesen (Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 51, S. 267 ff.).

Druck der blutdürstigen muhammedanischen Fremdherrschaft entwickelt; vielmehr sind als echt-indische Eigenschaften Unzuverlässigkeit, Mangel an Wahrhaftigkeit, Undankbarkeit, Eitelkeit und Habsucht aus der altindischen Literatur deutlich nachweisbar. Diesen unsympathischen Eigenschaften des Hindu stehen jedoch achtungswerte Züge gegenüber, unter denen die folgenden besonders hervorzuheben sind: die merkwürdig mit der maßlosen Geldgier kontrastierende große Genügsamkeit den Bedürfnissen des täglichen Lebens gegenüber, das geduldige Ertragen des Unglücks, der ausgeprägte Familiensinn und bei den besseren Klassen der gleichmäßige Ernst des Wesens, der selbst durch die überraschendsten Dinge und Vorgänge nicht in seinem Gleichgewicht gestört wird. Ferner ist ein ausgesprochener Sinn für großartige Schöpfungen auf dem Gebiete der didaktischen Poesie bemerkenswert. Fast jeder gebildete Hindu kennt noch heute die Bhagavadgîtâ, die berühmte Sanskrit-Dichtung, die in erhebender Weise die Pflicht für das höchste Gebot erklärt, von Anfang bis zu Ende auswendig; und von noch größerem Einfluß auf das innere Leben des Hindu ist ein anderes hochmoralisches Dichtwerk, das Râmâyana in der volkssprachlichen Bearbeitung des Tulsidâs, des größten indischen Dichters, der sich der Sprache des Volkes bedient hat. In den Hütten des Landmanns wie in den Palästen der Radschas ist dieses Werk zu finden, und auf den Märkten sieht man öffentliche Vorleser des Gedichtes von aufmerksamen Zuhörern aus den verschiedensten Volksschichten umgeben. Den Gegensatz, der zwischen diesem unverkennbaren Sinn des Hindu für das Schöne und Große und seiner Handlungsweise besteht, kann ich

nur durch einen Mangel an sittlicher Kraft, den idealen Regungen des Innern zu folgen, erklären.

Wie ich schon oben andeutete, ist das Schreckgespenst, von dem der Hindu sein ganzes Leben hindurch geängstigt wird, der Verlust der Kaste. Dieser wird hauptsächlich durch folgende Ursachen bewirkt: durch das Aufgeben der Hindu-Religion und durch das Unterlassen der vorgeschriebenen Zeremonien, durch den Genuß verbotener Speisen oder solcher Speisen, die von Mitgliedern einer niedrigeren Kaste gekocht sind, durch eine Reise in fremde Länder, die eine Verletzung der Speisegesetze mit sich bringt, durch Unkeuschheit eines weiblichen Familienmitglieds und (wenigstens in der Regel) durch Verkehr mit Frauen aus einer niedrigeren Kaste oder aus einem fremden Volke (Bose, S. 171). In den Teilen des Landes, wo der Hinduismus noch unbeschränkte Herrschaft ausübt, beruht das Lebensglück des Hindu auf dem Zusammenhang mit seiner Kaste, und deshalb sind ihre Satzungen für ihn bindender als irgend ein Gesetz der Moral; ja man geht nicht zu weit, wenn man sagt: die Vorschriften der Kaste sind seine Religion. Das höchste Gesetz des Lebens ist für den Hindu: richtig zu essen, richtig zu trinken und richtig sich zu verheiraten; dem gegenüber treten alle anderen Lehren und Gebote der Religion in den Hintergrund. Der Einzelne, der aus seiner Kaste ausgestoßen wird, ist in den meisten Fällen ein verlorener Mann; er wird von seinen nächsten Angehörigen verlassen, auch von keiner anderen Kaste aufgenommen und hat kaum die Möglichkeit, die nötigsten Bedürfnisse des Lebens zu befriedigen. Freilich stehen ihm die Wege in die Gemeinschaft der Christen und der Muhammedaner offen; aber das heißt sein ganzes Leben

auf eine andere Basis stellen, und das ist nicht jedermanns Sache, und am wenigsten Sache des Hindu, der am Herkommen in einer uns fast unbegreiflichen Weise hängt. Viele solcher Unglücklichen, die ihre Kaste verloren hatten, sind in freiwilliger Verbannung in Elend und Verzweiflung zu Grunde gegangen, und oft haben Outcasts ihrem Leben gewaltsam ein Ende gesetzt. Für die meisten Versündigungen gegen die Kastengesetze gibt es allerdings Sühnen, aber diese kosten viel Geld, denn sie bestehen im wesentlichen aus großartigen Geschenken, die den ortsangehörigen Mitgliedern der Kaste zu machen sind. Nur ein Reicher kann deshalb hoffen, wieder Aufnahme in seiner Kaste zu finden; und bezeichnend für diese trostlosen Zustände sind die enormen Opfer, die bemittelte Leute nachweislich zu diesem Zweck gebracht haben. Bald nach der Begründung der englischen Herrschaft in Bengalen verlor ein Brahmane in Kalkutta dadurch seine Kaste, daß ein übermütiger Engländer ihm Fleisch und unerlaubte Getränke in den Mund einzwängte. Drei Jahre lang bemühte sich der Unglückliche mit allen Mitteln, seine Stellung wiederzugewinnen, bis ihm dies schließlich gelang durch die Zahlung von 200 000 Rupien (d. h. nach dem nominellen Werte: von 400 000 Mark; Bose, S. 165).

In merkwürdigem Gegensatz zu der Sorgfalt, mit der die einzelnen Kasten der Hindus über der Reinerhaltung ihrer Geschlechter wachen, repräsentiert das gesamte Hindutum einen solchen Grad von Rassenmischung, daß es den Ethnologen schwerlich gelingen wird, Ordnung in dieses Gewirr zu bringen. Von Bombay bis Kalkutta, von Kaschmir bis Assam sieht man eine wahrhaft unglaubliche Fülle von Volkstypen

und Hautfärbungen, aus der nur einzelne Gruppen mit reinem Typus sich herausheben, wie die Marathen, Radschputen und Bengalen. Von der dunkelsten Bronzefarbe an sind alle Schattierungen des Braun, Grau und Gelb vertreten bis zu einer Fleischfarbe, die fast dem Weiß der kaukasischen Rasse gleichkommt.

Eine ebensolche Mannigfaltigkeit weist die Sprache des Hindutums auf. Abgesehen von der Menge der uns hier nicht berührenden Idiome nicht-arischer Herkunft, die auf der Halbinsel, namentlich im ganzen Dekkhan gesprochen werden, leben in dem Munde derjenigen Stämme, die da glauben rein arisches Blut in ihren Adern zu haben, sich aber in der Tat nur einer kleinen Beimischung desselben rühmen können, die folgenden Sprachen arischer Abstammung: Bengâlî, Assâmî, Orîya, Nîpâlî, Pandschâbî, Kaschmîrî, Sindhî, Multânî, Hindî, Gudscherâtî und Marâṭhî. Innerhalb dieser Gruppen gibt es nun eine unübersehbare Masse von Mundarten und Untermundarten, so daß z. B. über die Sprache des Distrikts von Bihar im mittleren Nordindien selbständige Grammatiken von sieben verschiedenen Dialekten abgefaßt worden sind.*) Eine allgemeine Verkehrssprache, die wenigstens in den Städten überall verstanden wird und dem Reisenden zu allen praktischen Zwecken genügt, ist das Hindustani, eine Mischsprache, die sich vom elften Jahrhundert nach Christo an in den Feldlagern der muhammedanischen Eroberer entwickelte und von dort aus allmählich über den ganzen Norden der Halbinsel und weiter verbreitete. Charakte-

*) George A. Grierson, Seven Grammars of the dialects and subdialects of the Bihârî language, Calcutta 1883 ff.

ristisch für das Hindustani ist die überaus große Menge der arabischen und persischen Ausdrücke, mit denen sein Wortschatz durchsetzt ist. In neuerer Zeit haben portugiesische Elemente wie kamrâ (Zimmer), sâbun (Seife), padre (Pater, das heißt Geistlicher, Missionar) und seit der Befestigung der britischen Herrschaft zahlreiche englische Worte, zum Teil in wunderbaren Entstellungen, Eingang in das Hindustani gefunden.

Die indischen Städte sind eng gebaut und dicht bevölkert; die Häuser der Eingeborenen — mit Ausnahme der Paläste der Radschas — sind im auffallenden Gegensatz zu den geräumigen luftigen Wohnungen der Europäer klein, gedrückt, schlecht ventiliert und mangelhaft ausgestattet, auch wenn die Besitzer in guten Verhältnissen leben; die inneren Räume sind winklig, dumpfig und, soweit meine Erfahrungen reichen, unsauber. Eine behagliche Behausung scheint nicht zu den Lebensbedürfnissen des Hindu zu gehören. Selbst in den Städten findet man massenhaft Lehmhütten mit wenigen Fensteröffnungen, im günstigsten Falle mit Schindeln gedeckt. Kommt man in Dörfer, so wird der Eindruck der allgemeinen Dürftigkeit ein gar großer: die Lehmhäuser sind nicht nur so klein, daß man kaum begreift, wie in ihnen eine ganze Familie Platz finden kann, sondern auch häufig so mangelhaft aufgeführt, daß sie sich während der Regenmonate einfach auflösen und zusammenfallen. In der kalten Jahreszeit sieht man die nackten, nur ein Amulet um den Hals tragenden, braunen Kinder dieser armen Leute frierend an der von der Sonne beschienenen und erwärmten Lehmwand sich zusammenkauern.

In wohlhabenden Familien herrscht noch heute ein

ganz patriarchalisches System; unter der Leitung eines Oberhauptes, dem die Entscheidung aller wichtigen Fragen überlassen bleibt, leben nicht selten mehrere Generationen bei einander, so und so viele verheiratete Söhne mit ihren Frauen und Kindern, auch entferntere Anverwandte. Häufig führen Streitigkeiten unter erwachsenen Söhnen natürlich zur Trennung und zur Begründung eines eigenen Hausstandes; aber es ist wunderbar genug, daß es in vielen Fällen gelingt, die Eintracht unter einer solchen Masse nahe verwandter, in demselben Hause zusammenwohnender Familien aufrecht zu erhalten.

Der charakteristischste Teil in dem Hause des Hindu ist die Zenana, das abgeschlossene Frauengemach, wie die gedrückte und unwürdige Stellung der Frau der bezeichnendste Zug des indischen Familienlebens ist. Wohl genießt die Gattin des Familienoberhauptes, die das Hauswesen in Ordnung zu halten und für die leiblichen Bedürfnisse einer oft außerordentlich großen Zahl von Hausgenossen zu sorgen hat, eine hohe Achtung in ihrem engen Kreise; aber auch sie unterliegt den harten Bestimmungen der Etikette fast in dem gleichen Maße wie die übrigen in demselben Hause lebenden Frauen. Die weiblichen Mitglieder einer respektablen Familie bedürfen der besonderen Erlaubnis des Hausvaters, um aus der Tür zu treten und um eine in der nächsten Nähe wohnende Freundin zu besuchen; wenn sie das Haus verlassen, so fahren sie in einem Wagen, in den kein fremder Blick eindringen kann, oder werden in einem Palankin (pâlkî) getragen, das heißt in einem dicht verschlossenen Kasten, in dem sie nicht sitzen, sondern liegen. Im Hause selbst sollen

sie nicht die äußeren Räume, in denen die Männer leben, betreten, ja nicht einmal so laut sprechen, daß ihre Worte in jenen Zimmern gehört werden. Am strengsten gelten diese Regeln für die in das Hauswesen eingetretenen Schwiegertöchter, deren Stellung begreiflicherweise eine sehr schwierige ist und deren Lebensglück in Indien noch mehr als in Europa von der Behandlung abhängt, die ihnen von dem Gatten zu teil wird. Eine zärtliche Mutter sieht deshalb ihre Tochter stets mit banger Sorge in das neue Hauswesen einziehen und erschöpft sich im Interesse ihres Kindes in Liebenswürdigkeiten gegen den Schwiegersohn, der ihrem Herzen näher zu stehen scheint als ein leiblicher Sohn. Die Zärtlichkeit der Schwiegermütter, die in Indien sprichwörtlich ist, fließt besonders an einem Tage des Jahres über, an dem mit den Schwiegersöhnen in der Zenana des elterlichen Hauses ein förmlicher Kultus getrieben wird, an dem diese mit Leckerbissen genudelt und mit Geschenken überhäuft werden. Es ist dies das im Mai gefeierte Schwiegersohnsfest (Dschâmâi Shashṭhî).

Der Horizont der indischen Frau, die im günstigsten Falle schreiben und lesen lernt, bleibt natürlich bei dem abgeschlossenen Leben ein außerordentlich begrenzter; ihre Interessen sind nur auf Äußerlichkeiten gerichtet, ihre Zerstreuungen überaus kindisch. Wenn sie den Besuch einer Freundin oder einer europäischen Dame in der Zenana empfängt, so dreht sich das Gespräch fast nur um Schmuckgegenstände und deren Preis. Daß es an Zerwürfnissen mit Schwestern und Schwägerinnen nicht fehlt, versteht sich von selbst, und die sich daran schließenden Familienszenen mögen durch die große Beredsamkeit, die einer scheltenden indischen Frau zu Gebote steht, zu

doppelt unerfreulichen werden. Am trostlosesten sind die häuslichen Zustände, wenn ein Mann zwei oder mehrere Frauen genommen hat, was nach den bürgerlichen und religiösen Gesetzen immer noch gestattet ist, aber in der neuesten Zeit glücklicherweise seltener und seltener wird. In Polygamie leben gewöhnlich nur Hindus von Rang oder vornehmer Abkunft, und in Bengalen die sogenannten kulin-Brahmanen, über die ich schon oben S. 172, 173 gehandelt habe.

Selbst in einem wohlhabenden indischen Haushalt ist die Dienerschaft nicht so zahlreich und nicht so gut bezahlt als bei einer europäischen Familie unter den gleichen oder entsprechenden Verhältnissen. Die Köchin ist gewöhnlich eine Witwe; hält man einen Koch, so muß dieser aus der Brahmanenkaste genommen werden. Doch habe ich mit Verwunderung bemerkt, daß viele Männer besserer Stände sich ihre Mahlzeiten selbst zubereiten; und öfter hatte ich Mühe, ernst zu bleiben, wenn gelehrte Eingeborene, mit denen ich zusammen in Benares arbeitete, die schwierigsten und tiefsinnigsten Erörterungen plötzlich mit der Bemerkung unterbrachen: „Jetzt muß ich aber nach Hause gehen und mein Mittagessen kochen.“

Die Nahrung der Hindus besteht aus Fischen und Vegetabilien, vor allem Reis und sonstigen Hülsenfrüchten, aus Milch und etwas flüssiger Butter. Verpönt sind spirituöse Getränke, Eier und Fleisch, mit Ausnahme des von einem Opfer herrührenden Ziegen- und Schaffleisches, das zuweilen — aber nur von Männern — genossen wird. Die männlichen und weiblichen Glieder einer Familie essen ihre Mahlzeiten getrennt; die Männer speisen zuerst und bekommen das Bessere. Nur an einem

Tage in ihrem Leben, am Hochzeitstage, darf die Frau mit ihrem Gatten zusammen bei der Mahlzeit sitzen. — Zigarren oder Zigaretten raucht nur der Hindu, der europäische Lebensweise angenommen hat; der nach der Weise der Vorfahren lebende bedient sich der Hukka, das heißt einer Ton- oder Wasserpfeife, die mit Tabak oder auch mit einer Art gewürzten Hanfes gefüllt wird.

Die Tracht der Hindus ist außerordentlich mannigfaltig und nicht durch die Mode beschränkt wie bei uns. Die Männer der niedersten Klassen tragen nur einen grauen Schurz um die Lenden, während die besser situierten sich sehr pittoresk in allen möglichen Farben kleiden. Auf dem Haupte tragen sie gewöhnlich einen kunstvoll geflochtenen, meist weißen oder roten, aber auch gelben, grünen oder andersfarbigen Turban; daneben sieht man ganz kleine Deckel ohne Schirm und Rand, und bei den Aufwärtern, die den Tisch des Europäers bedienen, Kopfbedeckungen, die wie umgekehrte Suppenteller aussehen. Der Oberkörper wird mit einem togaähnlichen Gewande umhüllt, das in geschmackvollem Faltenwurf bis auf die Kniee herabfällt, häufig aber auch mit bis an den Hals geschlossenen Jacken und mit Kleidungsstücken, die in der Form unseren Schlafröcken nahekommen. An den Füßen werden Schnabelschuhe getragen, zuweilen darunter kurze Strümpfe; der untere Teil der Beine aber bleibt auch in kälteren Gegenden und im Winter unbedeckt. Die weibliche Kleidung besteht nur aus zwei Teilen, einem den Oberkörper umhüllenden, eng anschließenden ärmellosen Gewand und einem großen Tuch (sârî), das um den ganzen Körper geschlungen, zuweilen auch über den Kopf gezogen wird. Doch würde ich den charakteristischsten Teil der weib-

lichen Ausstattung unerwähnt lassen, wenn ich hier nicht ein Wort über die auffallende Menge von Schmuckgegenständen bemerken wollte, mit denen eine indische Frau, die nicht verwitwet ist, sich auszuputzen pflegt. Sie trägt Ringe an den Fingern und Zehen, klirrende Spangen um die Arme und Fußgelenke, Halsbänder, Ohrringe, Haarschmuck, der auf Stirn und Schläfen herabhängt, und — ich glaube sagen zu können: fast ohne Ausnahme — einen stattlichen Nasenring; daneben noch häufig eine Art runder Brosche aus Gold, mit Perlen besetzt, auf einem der beiden Nasenflügel. Einige anschauliche Abbildungen findet man in Westermanns Monatsheften vom April 1890.

Bei der Beschreibung des Hindu-Haushaltes muß ich noch des Raumes gedenken, der in den meisten respektablen Häusern zu gottesdienstlichen Zwecken eingerichtet ist. Während die ärmeren Klassen ihre täglichen Kultushandlungen in den öffentlichen Tempeln vornehmen, begnügen sich die besseren Stände im allgemeinen damit, nach uralter Weise einen Hauspriester (purohita) zu halten, der zweimal des Tages, morgens und abends, kommt und seinen Hokuspokus — gleichviel ob in Gegenwart oder Abwesenheit der Familienmitglieder — verrichtet. In diesen privaten Tempeln wird mit Muschelblasen, Klingeln, Tamtamschlägen ein ähnlicher Lärm gemacht wie in den öffentlichen, und wie dort werden vor dem Götzenbilde Spenden aus Milch, Blumen, Früchten und dergleichen dargebracht.

Wenn ich jetzt dazu übergehe, das Leben des Hindu durch die wichtigsten Abschnitte von der Geburt bis zum Grabe zu verfolgen, so beschränke ich mich auf die kulturell interessanten Dinge und übergehe die ungeheure

Masse sinnloser Zeremonien, das ganze wüste Formelwesen, mit dem das Priestertum alle Ereignisse von Bedeutung in dem Leben des Einzelnen, ja das ganze tägliche Leben ausgestattet hat. Mit den religiösen Verpflichtungen schleppt der orthodoxe Hindu eine Bürde durchs Leben, die notwendig auf die Energie und Lebenslust lähmend einwirken muß und die in der Tat von unheilvollem Einfluß auf die ganze Entwicklung des Volkes gewesen ist.

Die Geburt eines Kindes ist für eine Hindufamilie eine Begebenheit von sehr ungleicher Bedeutung, je nachdem es sich um einen Knaben oder um ein Mädchen handelt. Das Erscheinen eines Sohnes wird mit festlichen Klängen begrüßt; die Verwandtschaft und Nachbarschaft strömt zusammen, um zu gratulieren und um Geschenke entgegen zu nehmen; denn bei der Geburt eines Sohnes ist der Vater so überglücklich, daß er oft über seine Verhältnisse freigebig wird und sich in Schulden stürzt. Nichts von alledem geschieht bei der Geburt eines Mädchens; denn diese gilt für ein ausgesprochenes Unglück. Selbst die Mutter verflucht oft den Tag, der sie um alle ihre Hoffnungen betrogen hat. Ein indischer Spruch lautet: „Sowie eine Tochter geboren wird, beginnt hier sogleich eine große Sorge; dann folgt ein langes Hinundherdenken, an wen sie zu verheiraten sei; ist sie verheiratet, so fragt man sich, ob sie Glück finden werde oder nicht: Vater einer Tochter zu sein, ist fürwahr ein großes Übel!“ *)

Jedem Kinde besserer Stände wird alsbald von einem Astrologen das Horoskop gestellt, und das Blatt,

*) Böhtlingk, Indische Sprüche. Zweite Auflage, Nr. 2390.

in welches die bei der Geburt herrschende Konstellation und die angeblichen zukünftigen Schicksale eingetragen werden, spielt im späteren Leben eine große Rolle, namentlich bei den Verhandlungen über die Heirat.

Die Kinder werden in Indien, sobald sie über das Säuglingsalter hinaus sind, von den Müttern nicht in den Armen getragen, sondern rittlings auf der Hüfte, das Gesicht natürlich dem mütterlichen Körper zugewendet. Diese Praxis soll sehr viel bequemer sein als die unsrige, so daß viele europäische Damen in Indien sie unwillkürlich annehmen, wenn sie unbeobachtet sind.

Ein halbes Jahr nach der Geburt ist das Fest der Namengebung, annaprâśana „die Fütterung mit Speise" genannt, weil an diesem Tage das Kind zum erstenmal gekochten Reis zu essen bekommt, der von nun an seine Hauptnahrung bildet. Im indischen Altertum war das anders; da wurde die Namengebung schon sehr bald nach der Geburt vorgenommen. Die Namen der Hindus bestehen gewöhnlich aus Zusammensetzungen mit dem Namen einer Gottheit und pflegen Bedeutungen zu haben wie „von der und der Gottheit gegeben", „der Gnade der und der Gottheit verdankt", „unter dem Schutze des und des Gottes stehend", „Diener der Kâlî, des Vischnu" u. s. w. Bei der Namengebung spielt die abergläubische Vorstellung mit, daß die unwillkürliche häufige Wiederholung des Namens der Schutzgottheit im täglichen Leben für den Träger dieses Namens von segensreichem Einflusse sei.

Im Alter von fünf Jahren wird ein Knabe zur Schule geschickt, wo er die Elemente der Wissenschaften, Schreiben, Lesen und Rechnen, lernt. Es kann hier

natürlich nicht meine Aufgabe sein, das Erziehungswesen in Indien zu schildern, wie es von der englischen Regierung und den Missionsgesellschaften betrieben wird, d. h. einen mehr oder weniger europäischen Charakter trägt; ebenso wenig gehört als nicht volkstümlich die höhere und gelehrte Ausbildung hierher, die sich zum Teil von europäischer Beeinflussung frei gehalten hat. Die alte echt-indische einklassige Elementarschule muß man heutzutage auf den Dörfern suchen. Die Kinder bringen fast den ganzen Tag in ihr zu, haben aber dem Lehrer nur ein ganz geringes Schulgeld zu zahlen, zehn bis fünfundzwanzig Pfennige im Monat. Dafür erwartet jedoch der Lehrer bei allen festlichen Gelegenheiten und bei jedem neuen Stadium des Unterrichts ein besonderes Geschenk an Kupfermünzen oder Naturalien. Als Zuchtmittel dient nicht nur der Rohrstock; die kleinen Sünder werden auch, wie Bose erzählt, dazu verurteilt, längere Zeit auf einem Bein oder mit ausgestreckten Armen dazustehen, auch einen Ziegelstein mit einer Hand in die Luft zu halten; ja gelegentlich sollen ihnen gar die Blätter einer stacheligen Pflanze auf den Rücken geklebt werden. Selbst diese Dorfschulen stehen jetzt unter der Kontrolle eines englischen Inspector of schools, dem es indessen außerordentlich schwer ist, einen richtigen Einblick in den Stand der einzelnen Schulen zu gewinnen; denn vor der Ankunft des Beamten, der sein Erscheinen selten unvermutet bewerkstelligen kann, requiriert man die Kinder der Nachbarschulen, um eine möglichst große Frequenz aufzuweisen.

Während der kleine Hinduknabe in der Schule nützlich beschäftigt wird, ist der ganze Gedankenkreis des Mädchens mit der Hauptsorge seines Lebens aus-

gefüllt, dereinst glücklich verheiratet zu sein. Schon im zartesten Alter wird das Kind auf diese große Frage hingewiesen, und allerhand religiöse Begehungen halten den Gedanken an sie rege. Die verschiedensten Götter müssen nach einander von dem Mädchen angefleht werden, ihr einen guten Gatten zu verschaffen, sie vor einstiger Witwenschaft zu bewahren und davor, daß sie die Liebe ihres künftigen Mannes mit einer Nebenfrau zu teilen habe. Das große Ereignis selbst wird indessen, wie schon vorher angedeutet, von den beiderseitigen Eltern geschäftsmäßig behandelt, ohne daß die zunächst Beteiligten irgend etwas dabei zu sagen haben. Berufsmäßige Heiratsvermittler männlichen oder weiblichen Geschlechtes, ghaṭak „Veranstalter" geheißen, pflegen das Geschäft einzuleiten, indem sie sich mit passenden Vorschlägen zu den Eltern des Knaben begeben, sobald dieser halbwegs erwachsen ist, und oft noch viel früher. Kommen die Verhandlungen in Gang, so müssen sich zunächst die Eltern des Mädchens zur Entrichtung einer oft über ihre Verhältnisse gehenden Abgabe verstehen. An die Stelle des alten Brautkaufs ist also sozusagen in der Neuzeit ein Bräutigamskauf getreten. Wenn es sich um wohlsituierte Familien handelt, wird von den Eltern des Knaben ein Verzeichnis von Kostbarkeiten geschickt, mit deren Beschaffung die des Mädchens das Glück bezahlen müssen, ihrer Tochter eine passende Partie gesichert zu haben. Diese Liste wandert öfter mehrmals zwischen den beiden Häusern hin und her, bis eine Einigung erzielt ist. Erst dann begibt sich die Familie des Knaben zu der des Mädchens, um dieses, oft nur ein Kind von wenigen Jahren, in Augenschein zu nehmen; bald darauf folgt der Gegenbesuch zur Prü-

fung des jungen Mannes. Bei beiden Gelegenheiten wird ein kleines formelles Examen mit den zukünftigen Ehegatten angestellt und im Anschluß daran ein üppiges Diner gegeben unter Aufbietung des denkbarsten Luxus. An reichen Geschenken für alle Anwesenden, für die Verwandten, die Mittelspersonen und die Dienerschaft darf es schon an diesen Tagen nicht fehlen; und ebenso wenig bei allen folgenden Stadien bis zum Abschluß der Vermählungsfeierlichkeiten. Es ist in Indien gäng und gebe, daß Familien sich durch die Ehrenausgaben ruinieren, welche die Verheiratung ihrer Kinder erfordern. In Benares hörte ich, daß selbst die armen Leute, die sich als Diener in den europäischen Häusern vermieten und etwa sechs bis acht Rupien Lohn im Monat bekommen, auf die Hochzeit einer Tochter gegen zweihundert Rupien verwenden, eine Summe, die natürlich von einem Wucherer geliehen werden muß. Ein erschreckend großer Prozentsatz des Mittelstandes und der unteren Volksklassen ist deshalb verschuldet und so sehr verschuldet, daß die Unglücklichen nicht hoffen können, den Klauen der Wucherer jemals zu entrinnen. Wenn auch die Gläubiger in den meisten Fällen nie ihr Kapital zurückgezahlt erhalten, so stehen sich doch die Bankiers, die dem Leichtsinn des Volkes entgegenkommen, durch die außerordentlich hohen Zinsen vortrefflich.

Den nächsten Abschnitt in den Vorbereitungen zur Hochzeit bildet die Unterzeichnung des Ehekontrakts von seiten der Eltern; doch naht damit noch nicht das Ende der Feierlichkeiten heran; denn vor dem eigentlichen Hochzeitstage liegt noch eine ganze Reihe festlicher Tage, die in den Häusern der beiderseitigen Eltern begangen werden und mit einer sinnverwirrenden Masse von Ge-

bräuchen angefüllt sind, teils religiösen Zeremonien, teils volkstümlichen Handlungen, wie sie auch anderweitig ganz ähnlich sich vorfinden. Von allen diesen Dingen sieht der Außenstehende nur die Prozessionen, die den Bräutigam in das Haus der Braut, die Braut in das Haus des Bräutigams geleiten. Diese abendlichen Prozessionen werden mit großem Glanz und Lärm in Szene gesetzt und bilden natürlich mit ihren Musikbanden, Fackelträgern, ausgeputzten Männern und Frauen, Tänzern und Tänzerinnen das Entzücken des niederen Volkes; oft werden auch Elefanten für solche Umzüge gemietet. An Illuminationen und prasselndem Feuerwerk ist bei diesen Gelegenheiten kein Mangel.

Ist endlich der letzte Festtag vorüber, an dem das Paar fürs Leben verbunden ist, so kehrt die junge Frau in das Haus ihrer Eltern zurück; denn sie ist gewöhnlich noch ein Kind, mindestens durch eine Schranke von zwei oder drei Jahren von dem Zeitpunkt getrennt, an dem sie in das Haus des Gatten übersiedeln kann. Dies geschieht, wenn sie das zwölfte oder dreizehnte Lebensjahr erreicht hat, in welchem Alter die Mädchen unter den Tropen als vollständig entwickelt betrachtet werden können. Die dann aufs neue erforderlichen Zeremonien stehen an Umfang und Bedeutung weit denjenigen nach, welche bei der ersten Hochzeitsfeier, dem rechtlich bindenden Akt, begangen wurden.

Obwohl die Ehen der Hindus in einer Weise geschlossen werden, die nach abendländischen Voraussetzungen die Bedingungen eines zukünftigen Glücks ausschließt, scheint das Familienleben in Indien doch in den meisten Fällen ein glückliches zu sein. Bei dem Manne freilich ist die Zuneigung zu seiner Frau in der

Regel so vergänglich, daß er nicht selten, wenn er Witwer geworden ist, wenige Monate darauf ein neues Ehebündnis eingeht. Die Trauerzeit währt bei den Hindus nur einen Monat, und selbst schon während dieser Zeit sollen nach Boses Mitteilungen öfter Verhandlungen zu einer neuen Heirat eingeleitet werden. Hat dagegen die Frau das Unglück, ihren Gatten zu verlieren, so ist ihr nicht nur verboten, noch einmal zu heiraten, sondern sie wird durch die Gesetze der Hindus zu einem Leben von Jammer und Elend verurteilt, das erst mit dem Tode ein Ende nimmt.

Über die letzten Stunden des Hindu will ich kurz hinweggehen. In den weitesten Kreisen bekannt dürfte es sein, daß dem Ganges, dem heiligen Strom, eine entsühnende Kraft zugeschrieben wird, und daß der orthodoxe Hindu es nicht nur im Leben für ein höchst verdienstvolles Werk hält, im Ganges zu baden, sondern daß er auch danach trachtet, an seinen Ufern oder im Anblick der heiligen Fluten zu sterben. Ein Spruch des Mahâbhârata sagt: „Wie von Hunger gequälte Kinder eine Mutter umlagern, so umlagern nach Heil verlangende Menschen hier auf Erden die Ganga.“*) Wer dem Tode verfallen zu sein scheint, wird deshalb in den Orten, die am Flusse liegen, von den Angehörigen an das Ufer hinausgeschafft und hat oft tagelang im Todeskampf unter den Unbilden der Witterung zu leiden; die Niederschläge der Regenmonate und die Kälte des Winters verschlimmern natürlich nicht selten die Krankheit und beschleunigen die Auflösung. In solchen Orten befinden sich auch die Verbrennungsstätten in

*) Böhtlingk, Indische Sprüche, Nr. 1308.

unmittelbarer Nähe des Flußufers, damit die Reste des Körpers sofort ihren Weg in das geweihte Wasser finden können. Wenn nun aber auch ein frommer Hindu sein ganzes Leben lang den Forderungen des priesterlichen Zeremonialgesetzes genügt hat, wenn er schließlich nach allen Regeln der Kunst gestorben und verbrannt ist, so ist doch für sein Seelenheil noch eine große Zeremonie erforderlich, die von altersher unter den religiösen Begehungen der Hindus eine hervorragende Rolle gespielt hat: die von dem Sohn zu leitende Totenfeier (śrâddha) nämlich, die einen Monat nach dem Ableben des Vaters stattfindet und sich über mehrere Tage ausdehnt. Die Hauptsache bilden auch hier wieder splendide Diners und reiche Geschenke für die Leidtragenden, namentlich für die bei solchen Gelegenheiten in großer Zahl anwesenden Brahmanen, die sich zu Ehren des Verstorbenen in gelehrte Wettkämpfe einzulassen pflegen. Wohlhabende Hindus entfalten bei dieser Totenfeier, geradeso wie bei den Hochzeitsfeierlichkeiten, zur Befriedigung ihrer Eitelkeit einen ungeheuren Luxus, und vornehme Leute haben sich ein solches Fest manchmal Hunderttausende, ja Millionen kosten lassen.

Die eben erwähnte Heiligkeit des Ganges ist von dem gesamten Hindutum, nicht nur von den Anwohnern des Flusses anerkannt; in allen Gerichtshöfen Indiens leistet der Hindu den Schwur auf das Gangeswasser, wie der Muhammedaner auf den Koran. Weil außerdem die Verwendung des heiligen Wassers bei verschiedenen häuslichen Zeremonien, wenn nicht gerade vorgeschrieben, so doch dringend empfohlen ist, wird ein schwunghafter Handel mit Gangeswasser über ganz Indien betrieben. Wochen und Monate sind oft die Träger unterwegs,

die den kostbaren Stoff in ihre Heimat bringen. Eines Abends stieß ich eine Stunde vor Benares auf ein Pilgerlager, das etwa vierzig Brahmanen aus Reva in Zentralindien aufgeschlagen hatten, einfache Leute von ländlichen Sitten und einer bei Brahmanen seltenen Bescheidenheit und Freundlichkeit des Wesens. Sie waren nach Benares, der heiligen Stadt, wo der Ganges schmutziger ist als irgendwo sonst, gekommen, um von dort Gangeswasser in feinster Qualität, echten Benares-Ausbruch, zu holen; wenn sie mit geringwertigerem Gangeswasser hätten vorlieb nehmen wollen, so würde ihnen der Fluß in etwa der Hälfte des Weges erreichbar gewesen sein. Jeder Pilger trug in üblicher Weise eine Tragbahre mit zwei kugelförmigen verschlossenen Körben, und in jedem Korbe befanden sich nach Angabe der Leute einige zwanzig Fläschchen, so daß sie mit der reichen Ausbeute von im ganzen mehr als sechzehnhundert Flaschen in ihre Heimat zurückkehrten. Über jeder Tragbahre war ein roter Baldachin angebracht mit mehreren gleichfarbigen Fähnchen und einigen Glocken, die bei der Bewegung erklangen. Als die Pilger es sich zur Ruhe bequem machten, stellten sie diese Utensilien in einem Quadrat zusammen. Meine Aufforderung aber, einen Korb zu öffnen — ich wollte gern die Form und Größe der Flaschen kennen lernen —, lehnten sie ab mit der freundlichsten Miene und der in Indien üblichen Bittgeberde, das heißt unter Vorstreckung der beiden zusammengelegten Hände; sie dürften, sagten sie, das Heiligtum meinen Blicken nicht aussetzen — als ob ich nicht täglich in Benares so viel Gangeswasser sehen konnte, als ich wollte!

Die religiösen Vorstellungen der modernen Hindus

sind roh und sinnlos, soweit sie nicht bei den Gebildeten durch philosophische Gedanken geklärt und veredelt sind; die Darstellungen der Götter mit tierischen Gliedern und Häufungen der Körperteile zeugen von derselben Geschmacklosigkeit wie die Legenden, die sich an diese Darstellungen knüpfen. Es verlohnt sich nicht, auf die Einzelheiten einzugehen. Sofern der Typus nicht ein feststehender ist, wie z. B. bei dem elefantenköpfigen Gotte der Wissenschaft Ganescha, den Schlangengöttern, die auf einer aufgerichteten Cobra sitzen, und anderen mehr, ist den Verfertigern der Idole ein großer Spielraum bei der Gestaltung der Formen gelassen. Kleine Götterbilder, die ich gelegentlich erworben hatte, konnten mir selbst von meinen Pandits (gelehrten Brahmanen) nicht bestimmt werden. „Das könnte Durgâ sein, vielleicht Lakschmî; am besten fragt man den Mann, der das Bild gemacht hat." Solchen Bescheid habe ich mehrfach zu meiner Verwunderung bekommen. — Die Herstellung von Idolen, die zum Privatgebrauch oder auch als Kinderspielzeug dienen, wird in Indien in einem schier unglaublichen Umfang betrieben; namentlich ist der Absatz der einfachen, bunt angestrichenen Tonfiguren, die für ein paar Pfennige zu kaufen sind, ein so ungeheurer, daß er in einer Stadt wie Benares jährlich nach Zehntausenden, wenn nicht Hunderttausenden von Exemplaren zu berechnen sein wird. Ebenso weisen die Städte der Hindus einen Reichtum an heiligen Plätzen auf, daß man kaum ein paar Schritte gehen kann, ohne auf einen solchen zu stoßen. Außer größeren und kleineren Tempeln findet man allerorts Nischen in den Mauern, in denen irgend ein unförmliches Götzenbild, aus Stein gehauen und meist mit roter Farbe

besudelt, dasteht; häufiger noch symbolische Figuren, die sich nicht zu näherer Beschreibung eignen, und oft genug einfache Schmierereien an den Wänden. Aber alles ist heilig, und bei allen diesen Dingen sieht man die Spenden der gläubigen Hindus, wenn auch gelegentlich nur ein paar Reiskörner oder Blumen. Diesen in ihrer erdrükkenden Masse doppelt widerwärtigen Kultusstätten gegenüber sind die zahlreichen heiligen Bäume eine wahrhafte Erfrischung. Beinahe jeder stattliche Baum, der irgendwie isoliert steht, ist als ein heiliger daran zu erkennen, daß vor ihm ein Erdwall aufgeworfen ist, auf dem man die üblichen Opfergaben oder wenigstens deren Spuren wahrnimmt. Wo von den modernen Religionsformen der Hindus die Rede ist, wird gewöhnlich im engsten Zusammenhang die Verehrung der Bäume und die der Schlangen genannt. Beide Kultusformen sind, wie die allgemeine Völkerkunde lehrt, Erbstücke aus den ältesten Zeiten; und beide sind in Indien unter dem Einfluß des dortigen Naturlebens zu hervorragender Bedeutung gelangt. Wenn es den Europäer schon sehr unangenehm berührt, daß die Schonung alles Lebens, die für den Hindu eine religiöse Pflicht ist — ausgenommen sind nur die Tieropfer —, auch auf Schlangen, Skorpione und sonstiges schädliches Viehzeug ausgedehnt wird, so macht die abgöttische Verehrung der Reptilien in ihrer teuflischsten Form, der Cobra nämlich, deren Biß absolut tödlich wirkt, einen geradezu abschreckenden Eindruck. — In Benares gibt es einen großen künstlichen Teich in der üblichen viereckigen Form, der den Schlangengöttern geweiht ist (nâga-tâlâb); sauber gearbeitete Stufen führen auf allen vier Seiten steil in die Tiefe hinunter, und auf einer der Treppen steht ein scheußliches in die

Stufen eingesenktes Cobrabild. Einmal im Jahre, Anfang August, sammelt sich hier das Volk, um seiner Verehrung vor dem grauenhaftesten Erzeugnis der Schöpfung Ausdruck zu geben. Ich ging an dem festlichen Tage im Jahre 1886 in Begleitung eines Missionars dorthin, trotz der fürchterlichen Hitze und der ebenso fürchterlichen Gerüche, welche die versammelten Volksmassen ausströmten. Das Götzenbild war mit Reis-, Milch- und Blumenspenden schon völlig überhäuft und sah kaum noch aus dem ekelhaften Mischmasch hervor. Mein Missionar rief dem fungierenden Brahmanen zu: „Was füttert ihr den Stein? Er kann ja doch nicht essen und trinken!“ Worauf der Priester erwiderte — in der gewöhnlichen halb gleichgiltigen, halb cynischen Weise, welche die Missionare zur Verzweiflung treibt oder doch treiben sollte —: „Er kann allerdings nicht mehr essen; er hat schon genug bekommen und ist jetzt so satt, daß er zwölf Monate nichts mehr zu essen braucht.“ Damit war der Bekehrungsversuch erledigt.

Die öffentlichen Feste der Hindus, die ich als einen integrierenden Teil des Volkslebens nicht mit Stillschweigen übergehen kann, tragen alle einen religiösen Charakter. Wollte man aber nach ihnen den Kultur- und Bildungszustand des Volkes beurteilen, so würde das Resultat ein zu ungünstiges sein; denn wie überall in unserer Zeit halten sich auch in Indien die besseren Klassen von diesen öffentlichen Volksfesten fern. Das bedeutendste unter ihnen ist das große Fest, das der populärsten Göttin, der blutdürstigen Durgâ, zu Ehren während mehrerer Tage im Monat Oktober gefeiert wird, und zwar sowohl durch Lustbarkeiten in der Familie als auch mit blutigen Opfern in den Tempeln

und mit lärmenden Aufzügen auf der Straße. In ihrer Bedeutung für das bürgerliche Leben entsprechen diese Tage ausgelassener Freude unserem Weihnachts- und Neujahrsfest: Verwandte beschenken sich, und Freunde tauschen Glückwünsche aus. Mir ist in verschiedenen Jahren von einem Eingeborenen aus Kalkutta ein Gratulationsbrief zum Durgâfest nach Deutschland geschickt worden.

In den letzten Tagen des Oktober wird das Lampenfest (dîvâlî) der Hindus zu Ehren der Glücksgöttin Lakschmî während mehrerer Tage oder vielmehr Nächte begangen. In allen Bazaren werden Süßigkeiten, Tonfiguren und dergleichen unter ungeheurem Andrang des Volkes verkauft; Straßen und Plätze sind illuminiert, namentlich durch kleine ölgefüllte Tonschälchen; schwimmende Lämpchen werden auf Teiche und Flüsse gesetzt, und je nachdem sie lange brennen oder bald verlöschen, zieht man daraus Schlüsse auf das materielle Wohlergehen im kommenden Jahre. Die Kaufleute zählen ihre Einnahmen und erweisen den aufgehäuften Schätzen Verehrung. Vor allen Dingen aber ist der Umstand für diese Tage charakteristisch, daß an ihnen die Regierung das öffentliche Hazardspielen gestattet. Tag und Nacht sieht man in allen Straßen Gruppen erregter und schreiender Männer auf dem Boden hocken, die erkennen lassen, mit welcher Begierde das ganze Volk der lang verhaltenen Spiellust frönt.

Diesem Feste läßt sich passend dasjenige gegenüberstellen, mit dem im Frühling, Anfang Februar, die Sarasvatî, die Göttin der Wissenschaft, gefeiert wird (Sarasvatî-pûjâ oder Vasanta-pañcamî). Die Sarasvatî ist eine erklärte Feindin der Glücksgöttin Lakschmî, ein sinniger Hinweis darauf, daß Gelehrsamkeit und Reich-

tum selten Hand in Hand gehen. Ich besuchte an diesem Tage, der mich besonders interessierte, in Benares die Häuser verschiedener Hindus, in denen das Fest begangen wurde. Vor dem Götterbilde, einer sitzenden weißen Frau mit vier (zuweilen auch nur zwei) Armen, werden vormittags Blumenspenden niedergelegt, abends Lampen geschwungen. Außerdem türmt man Bücher und Manuskripte vor dem Idol auf, ja selbst europäische Drucke, wie z. B. Max Müllers kleine Ausgabe des Rigveda, die ich in einem Hause zu Füßen der Göttin liegen sah. An diesem Tage darf der Hindu kein Buch öffnen und nicht die Feder anrühren; das wäre eine Beleidigung der Gottheit. Am folgenden Tage werden, wie dies auch bei anderen Festen üblich ist, sämtliche Privatidole, die zu der Feier benutzt worden sind, in den Ganges geworfen.

Nicht lange nach dem Sarasvatî-Fest, gegen Mitte März, findet dem Gotte Krischna zu Ehren die Holî statt, ein in allen Provinzen ungemein volkstümliches zweitägiges Fest, das die niedrigsten Leidenschaften der Massen entfesselt, eine Art Karneval, während dessen alle Bande gelöst sind. Allgemeine Trunkenheit und Schlimmeres als das ist an der Tagesordnung. Das Volk zieht durch die Straßen, singt obscöne Lieder und macht mit Trommeln, Blechpauken und sonstigen Instrumenten einen heillosen Lärm. Dabei hat sich jedermann das Gesicht und die weiße baumwollene Kleidung mit roter Farbe beschmiert; auch die Tiere, Ochsen, Ziegen und Schafe, sind ebenso angestrichen. Die Hauptbeschäftigung der Massen besteht darin, sich gegenseitig mit einem roten Pulver zu überschütten, das zu diesem Zwecke während der festlichen Tage in großen Körben

in den Bazaren feilgehalten wird, — das indische Seitenstück zu dem Confetti-Werfen auf dem südeuropäischen Karneval. Man riet mir in Benares ab, mich während der Holî in die Stadt zu begeben; denn das Volk sei zu sehr erregt und insultiere in dem Festtaumel auch Europäer. Aber ich wollte doch einen Gesamteindruck von dem Treiben haben und ritt durch die greulich aussehenden wüsten Volkshaufen, ohne belästigt und mit dem ekligen roten Stoff beworfen zu werden, was mir mit Sicherheit in Aussicht gestellt worden war.

Ich übergehe, um den Leser nicht zu ermüden, alle diejenigen Festlichkeiten, die von lokaler Bedeutung sind, wie z. B. das große Fest, das der Kâlî, einer besonderen Erscheinungsform der Durgâ, zu Ehren in Bengalen gefeiert wird, den Kult des Dschagannâtha, einer Form des Vischnu, zu Orissa und dergleichen mehr; doch möchte ich noch hier die kurze Beschreibung eines kosmischen Festes anreihen, das zwar nicht zu den hervorragendsten in dem Festkalender der Hindus gehört, das aber während meines Aufenthaltes in Benares in der Nacht vom 6. auf den 7. April 1886 wegen der damaligen Anwesenheit des Vizekönigs mit ungewöhnlichem Glanz, durch eine großartige Illumination des Ganges und der Uferbauten (Ghats), begangen wurde: das Burhva Mangal, d. h. das Fest der Planeten Merkur und Mars. Ich hatte von verschiedenen Eingeborenen Einladungen erhalten, die Nacht auf ihren Fahrzeugen zuzubringen, und begab mich deshalb um halb neun Uhr zu dem Landungsplatz der Barken und Boote. Ein Lichtmeer strahlte mir von dem ungeheuren Fluß und seinen Ufern entgegen; aber für die Nase war der Genuß weniger groß als für das Auge. Wir befanden uns schon in-

mitten der heißen Jahreszeit, und so verursachten mir die Ausdünstungen des Ganges am Ufer, wo das Wasser stagniert, zusammen mit den natürlichen Gerüchen von Tausenden sich stauender Eingeborener große Übelkeit. Als ich endlich aus dem Gedränge erlöst wurde und auf einem flachen Kahn das offene Wasser erreichte, verkündigten Kanonenschüsse die Ankunft des Vizekönigs, dem die einzige in Benares vorhandene Dampfbarkasse zur Verfügung gestellt worden war. Mit einem Schlage rauschten die üblichen Feuerwerkskörper in unzählbarer Menge auf den Ufern und auf dem Flusse in die Luft. Der Anblick der Ghats im Glanze bengalischer und anderer Flammen war unbeschreiblich schön. Hunderte und Aberhunderte von erleuchteten Fahrzeugen aller Art wimmelten durcheinander; von den meisten erschallte Musik; auf den größeren waren private Festlichkeiten arrangiert, deren Mittelpunkt natürlich die üblichen Tänzerinnen bildeten. Den größten Festsalon mitten auf dem Flusse hatte der Sohn eines mir bekannten Radscha dadurch improvisiert, daß er eine Anzahl Barken zu einem Floß hatte verbinden lassen. Dort fanden etwa hundertundfünfzig Personen Platz, Eingeborene und Europäer, welche letzteren mit Champagner bewirtet wurden. Der Salon war mit allem Komfort, mit Teppichen, Stühlen, Kronleuchtern u. s. w. ausgestattet. Nachdem die Tänzerinnen (nauch-girls) anderthalb Stunden lang mit ihrem einförmigen Getrippel und Singsang die Natives entzückt und uns Europäer gelangweilt hatten, öffnete sich ein Vorhang, der uns bis dahin ein kleines Parsitheater verhüllt hatte. Eine geflügelte Perie ließ einem buntkarrierten Sterblichen eine etwa halbstündige Ermahnung

zu teil werden in dem sanften näselnden Gesang, der seinen Eindruck auf die Eingeborenen nie verfehlt. Dann erschienen zwei Teufel, ein schwarzer und ein roter, mit denen die Perie sich in ähnliche Unterhandlungen einließ; doch konnte ich einen Zusammenhang nicht entdecken, wie ich denn überhaupt bei der Gelegenheit bemerken muß, daß die künstlerischen Leistungen der Hindus auf dem Theater ebenso dürftige sind wie auf anderen Gebieten. — Als die Illumination des Flusses ihren Höhepunkt erreichte, wurde zufällig ein Leichnam zu dem uns gegenüberliegenden Verbrennungsplatz gebracht, und bald flammte der Scheiterhaufen in dem allgemeinen Festjubel. Als ich am nächsten Morgen einen meiner Pandits fragte, wie ihm die Illumination gefallen habe, entgegnete der Mann, der in unmittelbarer Nähe des Flusses wohnte, er sei nicht aus dem Hause gegangen und habe nichts gesehen — ein richtiger Gelehrter, wie er sein muß.

Von besonderem Interesse ist es, den europäischen Einfluß auf das Leben der Hindus zu beobachten, der sich in unserer Zeit besonders durch die Einrichtungen der Engländer, durch Schulen und gelehrte Anstalten, durch Post, Eisenbahn, Telegraph, Druckereien u. s. w., auf Schritt und Tritt bemerkbar macht — von dem Handelsverkehr ganz zu schweigen, der auf die Bazare der entlegensten Orte englische Nadeln, schwedische Zündhölzer und dergleichen getragen hat. In den großen Städten und vor allen Dingen in Kalkutta geht das Hindutum mit Riesenschritten seiner Auflösung entgegen. Die Eingeborenen leben dort in großer Zahl völlig europäisch, ja selbst in Speise und Trank, was ihrer auf leichtere Nahrung zugeschnittenen Konstitution übrigens nicht zuträglich ist.

Im inneren Lande hat die Einwirkung Europas eine Vermischung östlicher und westlicher Dinge hervorgerufen, die auf mich oftmals einen höchst wunderlichen Eindruck gemacht hat. Ich kannte einen Sannyâsin, d. h. einen Mann, der „diese Welt aufgegeben hatte“, was in praxi bedeutete, daß er das Gelübde des ehelosen Lebens übernommen hatte und sich, ohne weltliche Zwecke zu verfolgen, ganz dem Studium der Philosophie widmete. Dieser indische Asket benutzte seine Mußestunden zum Photographieren, nicht um Geld zu erwerben, sondern zu seinem und seiner Freunde Vergnügen. Der Professor der Physik an der hohen Schule in Benares, ein Bengale, den ich in leidlichem Englisch Vorlesungen über Elektrizität halten hörte, studierte nebenbei die schwierigsten Sanskritwerke über die Theorie der einheimischen Grammatik. Auf einem Spaziergang in der Umgegend von Benares machte ich eines Abends Halt bei einer Bahnwärterbude, um Feuer für meine Zigarre zu erbitten. Auf dem Teppich vor dem Hause, auf dem der Wärter gesessen hatte, sah ich ein Buch liegen und nahm es auf; es war ein medizinisches Werk, auf Hindi geschrieben, das der Mann studierte: zuerst die materia medica in alphabetischer Anordnung mit kurzer Erklärung und darauf in einem systematischen Teil eine Beschreibung der Anwendung in den einzelnen Krankheitsfällen. Der Bahnwärter, der seine freie Zeit in so merkwürdiger Weise ausfüllte, bezeichnete sich auf meine Frage als einen Kschatriya, als einen Sprößling der alten Kriegerkaste, die einst durch jahrhundertelange Kämpfe das große heiße Land erobert hatte; und nun stand dieser Mann da mit einer grünen Fahne in der Hand, im Dienste der großen Ostindischen Eisenbahn-

gesellschaft! Eine hübsche Illustration zu den Worten, die Edwin Arnold in seinem phantastischen Buche India Revisited (London 1886, S. 58) mehrfach ausruft: India does not change!

Daß der europäische Einfluß auf das Land in Verwaltung, Rechtspflege, Aufrechterhaltung von Ruhe und Ordnung, Herstellung neuer Kommunikationen, Hebung des Handelsverkehrs und in vielen anderen Hinsichten ein äußerst wohltätiger ist, darüber kann, wie ich schon oben einmal betonte, nicht der geringste Zweifel bestehen. Gerade in den letzten Jahren sind bei uns viele Stimmen laut geworden, welche die englische Herrschaft in Ostindien als lediglich von selbstsüchtigen Interessen geleitet darstellen. Solchen falschen Urteilen gegenüber brauche ich nur auf meine Aufsätze über die Witwenverbrennung und über die Thugs verweisen und habe nicht nötig, noch von anderen Übelständen zu sprechen, welche die Engländer in Indien abgestellt haben. Indien erfreut sich heute unter der englischen Regierung einer viel größeren Blüte als jemals unter den eigenen Fürsten oder unter den muhammedanischen Herrschern. Ob freilich das Vorbild des europäischen Lebens eine förderliche Einwirkung auf die Moralität des Volkes gehabt hat, darüber ist es nicht leicht, ein bestimmtes Urteil zu fällen. Ein so scharfsichtiger Beobachter wie Sir Alfred Lyall äußert sich in dieser Hinsicht sehr skeptisch.*) Ich glaube trotzdem, daß sich ein moralischer Fortschritt unter dem Einfluß englischen Lebens in Indien in nicht zu ferner Zeit bemerkbar machen wird, wenn nicht etwa die friedliche Entwicklung des Landes durch große

*) In dem ersten Kapitel der Asiatic Studies, Second Series (London 1899), „Moral and Material progress in India“.

Umwälzungen oder arge politische Mißgriffe aufgehalten wird. Vorläufig aber scheinen mir die Verhältnisse in Indien noch so zu liegen, wie fast überall in der außereuropäischen Welt: wo auch immer die Eingeborenen mit Europäern in Berührung kommen, pflegen sie zunächst die schlechten Eigenschaften der höheren Rasse zu erkennen und anzunehmen. Wenn man die zügellose einheimisch-indische Presse, der es erlaubt ist, alles in den Staub zu ziehen, als die berufene Vertreterin der allgemeinen Überzeugung ansehen dürfte, so wäre überhaupt von den Europäern nur Schlechtes zu lernen. Jeder Handlung der Regierung werden die niedrigsten Motive untergeschoben; die höchsten Beamten, der Vizekönig und die Gouverneure, werden unablässig als unfähig verspottet, als habgierig und bestechlich beschimpft. Dabei verschweigen diese Wortführer der Hindus natürlich mit wenigen Ausnahmen die eigenen Mängel, erkennen wohl auch nicht die politische Unfähigkeit, die ein bemerkenswerter Charakterzug des indischen Volkes ist. Obschon die aufgeklärten und gebildeten Elemente von der Notwendigkeit einer Reform ihrer gesellschaftlichen Zustände überzeugt sind, so fehlt doch die treibende Kraft, die allein wirkliches Leben in die vereinzelt angeregten Bewegungen bringen kann. Noch heute reicht das Nationalgefühl des Hindu nicht über die Grenzen des Distriktes oder der Provinz; gegen die Bewohner anderer indischer Länder empfindet er im besten Falle Gleichgiltigkeit, häufiger jedoch Abneigung, Haß und Verachtung. Mit einem Worte: noch fehlt dem Hindu, was die Triebfeder jeglichen Aufschwunges ist — der Patriotismus.

Druck von G. Bernstein in Berlin.